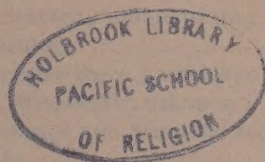
TIDSSKRIFT FOR

Teologi og Kirke

REDIGERT AV

OLAF MOE / ANDR. SEIERSTAD / JOHANNES SMEMO

19. BIND – 20
1948–49



OSLO 1948 – 49
I KOMMISJON HOS LUTHERSTIFTELSENS BOKHANDEL

Printed in Norway
A.s Indremisjonstrykkeriet, Oslo

INNHOLD

Side

Reidar Hauge: Teologien etter forrige verdenskrig og i dag 1
Konrad Stormark: Voksterlinor i amerikansk lutherdom 23
Knut Rygnestad: Noko om Det praktisk teologiske seminar i Noreg frå 1848 til 1905 36
Andreas Seierstad: Litteratur 53
D. A. Frøvig: Rettferdiggjørelsen av tro alene og den såkalte etisk-mystiske frelsestilegnelse hos Paulus 57
Carl Fr. Wisløff: I hvilken forstand skal prekenen være aktuell? ... 68
A. Bentzen: Forbindelseslinjer fra teologien til moderne ideologier ... 81
Olaf Moe: Fra skole til kirke 93
Olaf Moe: Litteratur 99
Olav Valen-Sendstad: I hvilken betydning kan det på filosofisk grunnlag bli tale om objektive etiske normer? 105
Biskop Bjarne Skards vita 133
A. Norberg: Svenska Kyrkan under efterkrigstiden 136
Hj. Svennevik: Biskop Støylens salmedikting 140
Andreas Seierstad: Litteratur 152
Olaf Moe: Eldste og charismatikere i urkirken 153
Olav Guttorm Myklebust: Misjonskunnskapen i norsk presteutdannelse 163
Erling Hansen Utne: Johannes von Staupitz' teologi 186
Olaf Moe: Jesu lidelsesdåp 206
Biskop Ragnvald Indrebøs vita 209



TEOLOGIEN ETTER FORRIGE VERDENSKRIG OG I DAG

Av Reidar Hauge.

Den første verdenskrig er et tidsskille også i teologiens historie. Mellomkrigstidens teologi ble noe helt annet enn teologien før 1914. Det er heller ikke så vanskelig med få ord å si hva den avgjørende forskjell går ut på. I det 19. og begynnelsen av det 20. århundre var teologien stort sett orientert ut fra mennesket. Den var båret av et optimistisk syn på menneskets muligheter og av tanken om et dennesidig tusenårsrike, og fant derfor også kilden til erkjennelse av Gud i mennesket selv. I mellomkrigsteologien ble dette helt annerledes. Den toneangivende teologi var nå ikke lenger basert på menneskets religion og moral, men på Guds ord.

Når det 19. århundres teologi var så antropocentrisk som den var, henger det sammen med at den for en stor del var bestemt av den idealistiske tanke om en prinsipiell identitet mellom den menneskelige og den guddommelige fornuft. Idealismen kjenner ikke noe Guds ord i streng forstand. Men også der hvor den idealistiske innflytelse ikke direkte var dominerende, så man det slik at det var mennesket som sådant som gav erkjennelse av Gud. Det var mennesket som var fons veritatis, dels fornuften og dels den religiøse opplevelse, men iallfall menneskets religion og ikke Guds åpenbaring i historien. Nå er det jo så at det 19. århundres teologi utmerker seg ved en sterk interesse for det historiske. Noe av det som karakteriserer den er den energiske konsentrasjon om den angivelige historiske Jesus. Det er klart at denne nye sans for det historiske bl. a. også fører til et forsøk på å finne en historisk åpenbaring, og framfor alt ville det være urettferdig å nekte at det er en sann interesse for den historiske virkelighet som kommer til uttrykk. Vi møter i teologien omkring 1900 en ekte historisk entusiasme, en alvorlig vilje til fordomsfri og sannhetskjærlig undersøkelse av den bibelske historie, i motsetning til så megen tradisjonalisme og

doktrinarisme og dogmatisme. Når den såkalte liberale teologis historie skal skrives, må også dette tas i betraktning. Men den historiske innstilling i det 19. århundres teologi var riktignok ikke så objektiv som man trodde. Hos Ritschl f. eks. blir Jesu forkynnelse åpenbart tolket ut fra Kants etiske rasjonalisme, og også i den historiske teologi er det ofte klart at Jesus-bildet er bestemt av moderne filosofiske forutsetninger. Men også bortsett fra disse latente forutsetninger er det i synet på det historiske i virkeligheten ingen avgjørende forskjell mellom det 18. og hovedstrømmen i det 19. århundres teologi. Også i det 19. århundre blir historien ofte underordnet idéen. Det som man legger vekt på, er den etiske eller religiøse idé som Jesus symboliserer og demonstrerer, eller det historiske får betydning bare derved at det tilskynder til en religiøs opplevelse. I den teologi som taler så meget om den historiske Jesus, er det iallfall Jesu menneskelige personlighet som interesserer, og det blir da tross alt ikke alvor med en objektiv åpenbaring i historien. Den kristocentriske historisme glir derfor lett over i en religionshistorisk relativisme. Også interessen for det historiske kan være uttrykk for den tro på mennesket som vi har satt fingeren ved.

Etter forrige verdenskrig var denne tro på mennesket ikke lenger moderne i teologien. Den optimistiske framskrittstro måtte vike plassen for en dyp pessimisme, og man var ikke lenger tilbøyelig til å se på mennesket som et slags guddommelig vesen. Ved spørsmålet om erkjennelse av Gud var det Guds ord som ble løsningen. Når den nye teologi talte om Guds ord, var det åpenbaringen i Jesus Kristus den mente. Den tok avstand fra alle forsøk på å flette kristendommen inn i den alminnelige religionshistorie, og den la en helt ny vekt på teologiens egenart, ikke minst til forskjell fra religionsfilosofi og religionsvitenskap i det hele. Men når den ville gjøre alvor av den historiske åpenbaring, kunne den heller ikke bli stående ved det 19. århundres tale om den historiske Jesus. Den hevdet at det ikke er historien som er åpenbaring, men åpenbaringen som er historisk, og at den virkelige Jesus Kristus er identisk med den bibelske. I dette spørsmål grep den tilbake til de tanker som ble gjort gjeldende av Martin Kähler. Selv om dens problemstilling var mindre historisk og mer teologisk enn tilfellet var for Kählers vedkommende, har den da også ytet Kähler megen anerkjennelse for hans banebrytende innsats på dette problemområde.[1])

Det har ofte vært hevdet at det karakteristiske ved den teologi

1) Se Barth, Die kirchliche Dogmatik, I, 2, Zollikon 1938, s. 71. Sml. Brunner, Offenbarung und Vernunft, Zürich 1941, s. 12, 166; Dogmatik, I, Zürich 1946, s. 118.

som vokste fram omkring 1920, er en sterkere betoning av Guds transcendens og oververdslighet, et klarere syn for hans suverenitet det vesentlige. Det avgjørende i den nye teologi var at troen på det vesentlige. Det avgjørende i den nye teologi var et troen på Gud nå ble noe helt annet enn en tro på mennesket, og derfor la man så megen vekt på at Gud blir erkjent bare der hvor han selv gir seg til kjenne. Gudstanken henger sammen med åpenbaringstanken. At Gud er den transcendente innebærer at all virkelig Gudserkjennelse er bundet til Guds ord. Nå må ikke dette forståes slik at den nye teologi ikke interesserte seg for åpenbaringens innhold, men bare for dens virkelighet. Når den talte om Guds ord, var det alltid ut fra et bestemt syn på ordets innhold, ut fra den forutsetning at det er en nødvendig sammenheng mellom åpenbaringens virkelighet og dens innhold. Forutsetningen var f. eks. at Gud åpenbarer seg som herre eller at hans ord til den syndige menneskeverden eo ipso er ordet om dom og nåde, og at åpenbaringen altså er det samme som forsoning. Det går ikke an å si at Guds ord bare ble et formalt begrep. En annen sak er at det var Guds ords *virkelighet* man først og fremst fant det nødvendig å slå til lyd for. Det som man protesterte mot var jo bl. a. tendensen til å se på åpenbaringens innhold som noe selvstendig i forhold til selve åpenbaringsakten. I overensstemmelse med sitt syn på Guds-erkjennelsen hevdet den nye teologi at forkynnelsen av Guds ord er kirkens første og rett forstått i grunnen dens eneste oppgave. Det er stadig presisert at det i kirken ikke er noen oppgave som er tilnærmelsesvis så viktig som det å forkynne Guds ord. Dette innebærer videre et meget bestemt syn på kirkens vesen. Kirken får noe med åpenbaringen å gjøre. Den er ikke en religiøs forening som mennesker danner for å styrke sitt religiøse liv eller for å samarbeide om bestemte oppgaver, men et samfunn som er begrunnet i Guds åpenbaring og som også i dag blir konstituert ved at Guds åpenbaringsord blir forkynt.

Det er klart at tidens tale og spesielt krigen og dens virkninger bidrog til å gi teologien etter 1920 et nytt ansikt. Når man i visse kretser ironisk betegnet den nye teoolgi som en slags inflasjonsteologi,[2]) var det ikke helt uberettiget. At teologien så plutselig svinget over fra en temmelig blåøyet optimisme til en streng pessimisme hadde nok noe med tidens tale å gjøre.[3]) Nå må dette ikke forståes slik at det var tidens begivenheter som bestemte teologiens program. Noe slikt er jo helt umulig for en teologi som vil ha sin

2) Se Gogarten, Politische Ethik, Jena 1932, s. 1. — 3) Se også Barth, Eine Schweitzer Stimme 1938—1945, Zollikon—Zürich 1945, s. 252 f.

grunn og norm i Guds ord. I samme grad som teologien virkelig er forankret i Guds åpenbaringsord kan den ikke bli tidsbestemt i den mening. Videre er det opplagt at det nye i mellomkrigsteologien til dels går tilbake til tendenser som er merkbare også før 1914, og at det henger sammen med en indre oppløsning i den optimistisk-idealistiske teologi, en oppløsning som før eller senere ville ha satt punktum for det gamle også uten den katastrofe som den første verdenskrig betydde. Men en helt annen sak er at verdenskrigen framskyndet denne utvikling, idet den brøt ned grunnlaget for den idealistiske optimisme. I så måte spilte nok tiden inn, og det var derfor ikke tilfeldig at nettopp årene etter forrige verdenskrig gav oss en teologi som la an på å bygge på Guds ord.

Når vi taler om mellomkrigsteologien og særlig den barthske teologi, pleier vi se den i skarp motsetning til den teologi som preget det 19. og første del av det 20. århundre. Karl Barth har jo ved hele sin kritikk av det 19. århundres idealisme og subjektivisme og historisme gitt oss grunn til å tro at det her foreligger et absolutt brudd. I virkeligheten har han imidlertid aldri helt gjort alvor av sine sterke ord om bruddet med den tidligere teologi, og han har uttrykkelig sagt at det ikke er ment så absolutt eller vulgært som en del overivrige disipler har oppfattet det.[4]) Tross all fordømmelse er det også en viss takknemlighet og positiv tilknytning. Han vil ikke uten videre ignorere det 19. århundres innsats og betydning. Det viser seg kanskje klarest i hans syn på den historiske kritikk. Han vil slett ikke være noen fiende av den historiske forskning eller av bibelkritikken. Vi kan tvert imot si at han anerkjenner den enda mer enn man gjorde i forrige periode. Den instinktive frykt for historieforskningen som særlig den konservative, men også store deler av den radikale førkrigsteologi ikke var helt fri for, er det ikke noe av hos Barth. Det gjelder ikke bare bibelkritikken, men også den religionshistoriske forskning og dens anvendelse på kristendommen. Så lenge det ikke er åpenbaringen i Jesus Kristus det er tale om har Barth ikke noe imot at det blir konstatert religionshistoriske sammenhenger og avhengigheter.[5]) Men en annen sak er at historieforskningens teologiske kompetanse og betydning blir mindre enn før. Når Barth kunne anerkjenne den, også i dens radikale utgave, var det fordi den bare kan uttale seg om åpenbaringens historisk-menneskelige form, men ikke om selve åpenbaringen. I samme grad som tyngdepunktet ble flyttet fra mennesket til Guds ord, ble historieforskningen ganske annerledes inkompetent og

4) Se Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Zollikon—Zürich 1947, s. VI. — 5) Se f. eks. Die kirchliche Dogmatik, I, 2, s. 376.

irrelevant, og kunne derfor også anerkjennes på en helt ny måte. Det som vi her har sagt om Barths stilling til historievitenskapen, gjelder mutatis mutandis også hans syn på naturvitenskapen. Også den får meget mindre teologisk betydning, men derfor også ganske annerledes fritt spillerom.

Når vi sier at den teologiske nyorientering i tiden etter forrige verdenskrig i første rekke er knyttet til Karl Barths navn, betyr det ikke at den barthske eller dialektiske teologi ble noe i retning av enerådende. Som vi vet møtte denne teologi også megen motstand, og mange av dem som hadde meget godt å si om Barth og som bevitnet ham sin takknemlighet, kunne samtidig bruke sterke ord om at hans teologi var for ensidig og ufullstendig. Vi må dessuten være oppmerksomme på at det i mellomkrigstidens teologi også var andre tendenser som gjorde seg gjeldende. Noe av det viktigste i mellomkrigsteologien er det som vi kaller Luther-renessansen, og bærerne av denne renessanse trakk selvsagt til dels i en noe annen retning enn den reformerte teolog Karl Barth.[6]) Men på den annen side kan Luther-renessansen i videste mening ikke forståes uten at vi bl. a. ser den som resultat av Barths innsats, og i Barths teologi er det meget som må føres tilbake til Luthers innflytelse. I mange av hans verker blir Luther citert enda oftere enn Calvin. At Barth har hatt sine kritiske bemerkninger f. eks. til Luthers syn på stat og øvrighet, forhindrer ikke at han har spilt en vesentlig rolle ved Luther-renessansen, og det er jo et faktum at nettopp de dialektiske teologer har gitt oss en omfattende Luther-litteratur. Men for øvrig er det klart at Barth har øvet innflytelse også på mange som ikke har hatt lyst til å vedkjenne seg det. Ettertiden vil sikkert se det slik at han visstnok ikke dannet noen teologisk skole, men at hans breddevirkning var desto større, og at han i høy grad var med på å gi tidens teologi dens preg.

Et bemerkelsesverdig kapitel i mellomkrigsteologien og ikke minst i Luther-renessansen er de nye strømninger i den svenske teologi, særlig i den såkalte Lund-teologi. Denne teologi har mange likhetspunkter med den barthske. Også Lund-teologien tar avstand fra alliansen med den idealistiske filosofi, og går sterkt inn for teologiens uavhengighet og selvstendighet. Men den lundensiske teologi kan likevel ikke i nevneverdig grad antas å være influert av Barth. Iallfall til dels går den tilbake til eldre svensk påvirkning, framfor alt til Einar Billing. Ved forholdet mellom den lundensiske og den dialektiske teologi dreier det seg ikke så meget om avhengighet som om parallellitet, og det dreier seg da heller ikke bare om likhet,

6) Til dels har jo Luther-renessansen utviklet seg i stikk motsatt retning.

men også om vesentlige forskjeller. Lund-teologien er på en ganske annen måte orientert ut fra den historiske kristendom. Riktignok gjør også den front mot det 19. århundres historisme. Den protesterer f. eks. mot den ensidige konsentrasjon om «den historiske Jesus», mot talen om en vesentlig forskjell mellom Jesu og apostlenes lære og ikke minst mot forsøket på å flette kristendommen inn i religionshistorien. Men den ser det slik at det er den historiske kristendoms vesen teologien skal undersøke og redegjøre for. Den ser dogmatikken som motivforskning, og samtidig som den just herved tar avstand fra den tradisjonelle historisme, taler den om en objektiv forskning på en måte som ikke har noe sidestykke hos Barth. Også lundenserne skiller mellom historisk og systematisk teologi, idet de hevder at den historiske teologi skal undersøke den kristne tros røtter og historiske sammenheng, mens den systematiske har å gjøre med troen som et organisk hele, men de mener altså at det er selve den kristne tro og ikke noe annet også troslæren skal drøfte.[7]) Den er ikke i samme grad som Barth opptatt av åpenbarings- og sannhetsproblemet, men holder seg til den faktiske kristendom og dens egenart,[8]) og hva det materiale angår, taler de, i overensstemmelse med sitt lutherske utgangspunkt, mer om Guds kjærlighet enn om hans guddom og makt. Den nyere svenske teologi har hatt meget å si om forsoningen, og også den har lagt vekt på at det er Gud som er forsoningens subjekt, i motsetning til all ortodoks og ritschlsk tale om Christus qua homo, men den har ikke vært noe større inne på at forsoningen er en åpenbaringshandling. Den oppfatter Kristi forsoningsverk som en seier over de onde makter, og ser også her det hele mer ensidig i lys av Guds kjærlighet.[9]) Imidlertid kan disse forskjeller mellom den barthske og den lundensiske teologi ikke bortforklare likheten. Fremtiden vil utvilsomt tross alt se disse to som beslektede bevegelser. De er for det første beslektet i det negative, idet de gjør front mot de samme utglidninger, men denne negative overensstemmelse er langt på vei også begrunnet i en felles posisjon. Til tross for de nevnte divergenser er de begge orientert ut fra åpenbaringen i Jesus

7) Se f. eks. forordet til Auléns dogmatikk, Den almänneliga kristna tron, 4. oppl. 1943. Aulén framhever at troslærens oppgave er å gi svar på spørsmålet om hva som er vesentlig for den kristne tro. — 8) Gjennomgående har både de lundensiske og de dialektiske teologer lagt mer vekt på forskjellen enn på likheten. Se Brings artikkel om spørsmålet i Dansk Teologisk Tidsskrift, 1946, hefte 3, og Aulén, Spaningstjänst, Stockholm 1939, s. 192—196. Jfr. på den annen side Brunner, Dogmatik, I, s. 106 f. Brunner uttaler seg meget anerkjennende om Nygrens hovedverk, og hevder at hans metode er meget løfterik, men mener at den hører hjemme i den objektive religionsvitenskap og ikke i den dogmatiske teologi. Hos Nygren dreier det seg, sier Brunner, ikke om det riktige og uriktige, men om det kristelige og utenomkristelige. — 9) Den dialektiske teologi taler jo i sin forsoningslære ikke bare om Guds kjærlighet, men også om hans vrede.

Kristus. Også den lundensiske teologi framhever kristendommens egenart, og selv om den i den forbindelse ikke direkte går inn på sannhetsproblemet, må forutsetningen være at den historiske kristendom har normativ betydning, og at dens egenart derfor er begrunnet i spesiell åpenbaring. Åpenbaringstanken er nok forskjellig, for så vidt som dialektikerne taler mer om en sannhetsmeddelelse og lundenserne mer om en levende kontinuitet og et drama, men denne forskjell behøver ikke være noen motsetning. Heller ikke Lund-teologien kan komme utenom åpenbaringens karakter av sannhetsmeddelelse. Særlig bemerkelsesverdig er overensstemmelsen når det er tale om kirkebegrepet. Også Lund-teologene har lagt megen vekt på kirkens sammenheng med Guds gjerning i Kristus. Når de taler så meget om at kirken er Kristi legeme og om en fortsatt inkarnasjon i kirken, er slektskapet med den dialektiske teologi ikke til å ta feil av.

I dag er det ennå ikke tid til å forsøke å si hvorledes teologien vil arte seg etter den annen verdenskrig. Det hele er foreløpig for uoversiktlig. Den teologiske situasjon er mer komplisert og broket enn for 25 år siden, bl. a. fordi den tyske teologi er meget mindre dominerende enn den gang og fordi den «dialektiske» teologi ikke lenger står for oss som en enhet.[10]) Men selv om det foreløpig er vanskelig å finne tydelige linjer, kan vi iallfall antyde litt om hvilken teologi vi mener tiden krever, dvs. hvilke sider ved den åpenbarede sannhet det i dag særlig er teologiens plikt å gjøre gjeldende,[11]) og til en viss grad kan vi også si at de nye konturer begynner å bli synlige. Det kan iallfall trygt sies at også den annen verdenskrig er et tidsskille i teologiens historie, om enn på en noe annen måte enn den første.

Vi må da for det første si at teologien ikke kan skru seg tilbake til tiden før forrige krig. Det vendepunkt vi har opplevet, kan ikke bli annullert. Det er ikke mulig å vende tilbake til det 19. århundres antropocentrisme og historisme. Den antropocentriske og historistiske teologi har oppløst seg selv. Skal teologien ha noen berettigelse ved siden av religionshistorie og religionsfilosofi og religionspsykologi, må den være basert på Guds ord. Er dette klart, bør man også være enig om å innrømme den barthske teologis fortjenester. Den har ikke vært den eneste faktor ved nyorienteringen, men det

10) Selv om Barth og Brunner i det store og hele stod sammen i kampen mot den teologi som var toneangivende før 1914, er det klart at de i dag går temmelig forskjellige veier, og at forskjellen gjorde seg gjeldende allerede på et tidlig tidspunkt. Dette blir riktig framhevet av Van Til, The New Modernism, Philadelphia 1947; en annen sak er at Van Til, tros sen rekke riktige iakttagelser, ikke er i stand til å se det reformatoriske i den barthske teologi. — 11) Selvsagt er det aldri «tidens krav», men åpenbaringens egen innholdsfylde som må være det avgjørende.

er nå i første rekke den som igjen har lært oss hva åpenbaring og Guds ord er. Det kan innrømmes at den i sin reaksjon mot det tidligere ofte skyter over målet, og at den til dels har utviklet seg til en biblisistisk og tradisjonalistisk dogmatisme, men det forhindrer ikke at den har lært oss noe avgjørende om åpenbaringen. Selv om Guds ord må bli gjenstand for personlig erfaring, er erfaringen eller opplevelsen ikke det samme som åpenbaring.[12]) Selv om historien og den historiske forskning har større teologisk betydning enn Barth mener, er det riktig at f. eks. Jesu historiske forkynnelse ikke er noen normativ størrelse. Selv om fornuften har en viktig regulativ oppgave også i telogien, er den ikke en kilde til erkjennelse av Gud. Vil vi gjøre alvor av at åpenbaringen er en virkelig og nødvendig meddelelse, kan vi ikke ignorere Barth.

Imidlertid er det mange som er enige i alt dette, men som likevel mener at den barthske teologi ikke svarer til tidens krav. Selv om det som den sier, i og for seg er riktig, er det ikke dermed sagt at det er tilstrekkelig, og selv om den har sagt det som måtte sies i mellomkrigstiden, kan det jo være at det bør sies noe annet eller noe mer i dag. Det har ofte vært hevdet at den barthske teologi har sagt meget godt om åpenbaring, kirke og forkynnelse, men at man savner noe tilsvarende kraftig f. eks. om moral og sjelesorg, og denne kritikk synes å måtte få ny vekt nå etter den annen verdenskrig.

Den åndelige og kulturhistoriske situasjon som teologien står overfor i dag, er en helt annen enn i tiden etter 1918. Hele atmosfæren er en annen enn forrige gang. Etter forrige krig var optimismens makt nemlig stort sett slett ikke brutt. Tvert imot var kulturoptimismen og framskrittstroen ganske særlig sterk i begynnelsen av 20-årene. Man trodde fremdeles på en utvikling til det bedre, og man trodde også på en varig fred. I en slik tid var det kirkens og teologiens første oppgave å henvise til Guds ord og å framheve at mennesket ikke er guddommelig, men at det tvert imot er under Guds dom, at frelsen har karakter av nåde, at Guds rike er en esjatologisk størrelse osv. I dag er den åndelige atmosfære en helt annen. Det er ikke meget igjen av den gamle optimisme. Det er en pessimistisk for ikke å si nihilistisk stemning vi er vitner til. Man tror ikke lenger på en varig fred. Man tror overhodet ikke på muligheten av å bygge opp en bedre verden. På grunn herav må kirkens og teologiens oppgave delvis bli en annen enn etter forrige krig. I dag er det ikke bare eller først og fremst optimismen, men

12) Barths virkelige interesse i dette spørsmål kommer ikke til sin rett hos Mackinnon, The Protestant Doctrine of Revelation, Toronto 1946, s. 106—114.

pessimismen eller nihilismen kirken må forsøke å motvirke. Selv om Guds åpenbaringssannhet er den samme til alle tider, er det fra tid til tid forskjellige sider det er påkrevet å aksentuere, og i dag er det særlig nødvendig også å si noe om Guds rikes seier. Selvsagt må det nettopp i en slik tid være umisforståelig klart at det kristne håp er av esjatologisk art. En sekularisering og materialisering av dette håp er en meget aktuell fare. Men det forhindrer ikke at kirken i dag også må si noe om kristendommens historiske kraft, og ikke minst om hvorledes dagens oppgaver skal løses og en ny verden kunne bygges opp.[13]) Herved synes det teologiske tyngdepunkt å bli et annet enn det var f. eks. i den dialektiske teologi. Den dialektiske teologi var nokså ensidig dogmatisk orientert og interessert, i dag er det de praktiske og etiske spørsmål som trenger seg i forgrunnen.

Nå må ikke dette føre til at man betrakter det dogmatiske arbeid som noe forholdsvis overflødig. Det kan det aldri bli. For kirken og teologien er det absolutt avgjørende at det som den har å si, er *sant;* det kommer ikke i første rekke an på hva som er effektivt eller gagnlig, men hva som er sant. Men sannhetsproblemet faller jo sammen med åpenbaringsproblemet. Den sannhet som kirken skal forkynne, er den som er åpenbaret av Gud. Det gjelder all kristen forkynnelse. Heller ikke de mest praktiske spørsmål kan besvares uten på grunnlag av det som Gud har åpenbaret. All teologisk etikk er derfor faktisk en gren av dogmatikken. Åpenbarings- og sannhetsproblemet er alltid viktig. Men vi har dessuten gode grunner til å si at det er særlig viktig i dag. Uklarheten på dette område er så stor at vi har al grunn til å beskjeftige oss med spørsmålet om hva den kristne åpenbaringssannhet egentlig går ut på. Men vi bør da også være enige om at vi fremdeles har meget å lære av den barthske teologi. Det lar seg ikke godt nekte at den uvilje og kritikk som denne teologi har vært gjenstand for her i Norge, ofte kommer av at man skyver selve sannhets- og åpenbaringsproblemet til side.[14])

Hva nå sannhetsproblemet angår, har det vært anket over at den barthske teologi overdriver det objektive på bekostning av det subjektive, at den altså taler meget om *hva* vi tror, men lite om *hvorfor* vi tror, meget om hva den kristne åpenbaringssannhet går ut på, men lite om hvorledes den overbeviser oss. Det riktige i denne anklage er at Barth aldri har forsøkt å gi en kausal teori

13) Vi må ikke bare avvise en uesjatologisk evolusjonisme, men også en esjatologisk nihilisme. — 14) Det er ikke treffende når H. D. Lewis, Morals and the New Theology, London 1947, s. 8, framstiller det slik at den barthske teologi ikke er opptatt av sannhetsspørsmålet.

om hvorledes den kristne visshet oppstår eller å verifisere den ved hjelp av en annen erkjennelseskilde. Han avviser både rasjonalismen og empirismen, og innskrenker seg ellers til å si at Guds ord legitimerer seg selv. Han framhever at troen er donum Dei og Den hellige ånds verk, men slår alltid fast at Ånden virker ved Ordet. Imidlertid betyr ikke det at han nekter troens karakter av personlig overbevisning og erfaring. Hva han nekter å tale om er en trosopplevelse som skal være uavhengig av åpenbaringen i Jesus Kristus, men han holder fast ved at troen er erfaringsvisshet og evidensvisshet,[15]) og det er nettopp for å gjøre alvor av det at han ikke vil forankre den i noe annet enn Guds ord. Vi har inntrykk av at Barths syn på disse spørsmål tross megen motstand etter hvert er trengt mer og mer igjennom. Både en mer kritisk psykologi og en sterkere kristen selvbesinnelse har bevirket at man i stadig større kretser avstår ikke bare fra en rasjonalistisk, men også fra en empiristisk visshetsbegrunnelse. Men for øvrig er det selvsagt åpenbaringens eget suverenitetskrav som må være avgjørende for teologien. Når det er selve åpenbaringen som overbeviser oss, kan vi ikke samtidig bygge på en slags selvstendig eller direkte Gudserfaring.

Med hensyn til den kristne åpenbaringssannhets og åpenbaringstros *innhold* er det i dag en særlig viktig oppgave å klarlegge Skriftens autoritet og forholdet mellom åpenbaringen og Skriften. Etter at den nyere bibelkritikk har påvist uholdbarheten av det gamle ortodokse syn på Skriften, er det blitt påtrengende nødvendig å begrunne dens autoritet på en ny måte.[16]) Enten må man la være å tale om et normativt skriftvitnesbyrd, slik som en historistisk relativisme gjør, eller også må man hevde at identiteten mellom åpenbaringen og Skriften ikke er av direkte, men av indirekte art. Det er dette som er gjort i den dialektiske teologi. Her er det Jesu Kristi person som er Guds åpenbaring, og åpenbaringen er da ikke det samme som Skriften, men kan på den annen side heller ikke adskilles fra skriftvitnesbyrdet. Kristus-troen er eo ipso også bibeltro, men det er altså ikke Skriften som sådan, men den apostoliske Kristus-forkynnelse som er normativ.[17]) Nå kan man jo si at dette kristologiske syn på Skriften som de dialektiske teologer har gjort gjeldende, møter oss allerede hos reformatorene, særlig hos

15) Se særlig Kirchliche Dogmatik, I, 1, Zollikon 1932, s. 206—239. For Brunners vedkommende se Offenbarung und Vernunft, s. 202 f. — 16) Spørsmålet synes i dag ikke minst å være brennende i den britiske teologi. Se f. eks. Cunliffe—Jones, The Authority of the Biblical Revelation, London 1945, s. 9 f., og C. H. Dodd, The Bible to-day, Cambridge 1947. — 17) Dette forhindrer ikke at også Det gamle testamente har sin rettmessige plass i kirkens kanon.

Luther,[18]) og at det derfor kan være tilstrekkelig å henvise til dem. Det er mange som hevder at vi kan nøye oss med å gå tilbake til reformatorene. Men tross alt kan vi ikke slå oss til ro med det. For det første må vi på dette punkt ikke bare skille mellom reformasjonstiden og ortodoksien, men også f. eks. mellom Luther og Melanchton eller mellom den første og den annen fase i selve reformasjonstiden. Utglidningen i skolastisk-ortodoks retning begynner allerede meget tidlig. Men hva skriftsynet angår er det dessuten forskjellige linjer også hos Luther selv. Han har ikke alltid trukket konsekvensene av sitt kristocentriske prinsipp. Han opererer ofte også med et formalistisk autoritetsbegrep, og vi kan derfor ikke uten videre si at han i dette spørsmål har foregrepet den dialektiske teologi. Nå har heller ikke Barth bestandig gjort alvor av tanken om Kristus som dominus et rex scripturae,[19]) men det forhindrer ikke at han ved å tale om en indirekte identitet mellom åpenbaringen og Skriften har pekt på den eneste mulige begrunnelse av Skriftens autoritet.

Når åpenbarings- og sannhetsproblemet er så viktig i dag, er det ikke minst på grunn av forholdet til vitenskapen. Å klargjøre forholdet mellom vitenskapen og den kristne tro er en av de mest aktuelle oppgaver for nåtidens teologi. Det er ingen grunn til å se det som en slags defaitisme å ta denne oppgave opp. Så sant vi overhodet anerkjenner den vitenskapelige erkjennelse som en virkelig erkjennelse (og det gjør vi faktisk alle), er det helt legitimt og nødvendig å spørre etter forholdet mellom denne erkjennelse og den kristne tro. Det kan ikke nektes at kirken ofte har hatt vanskelig for å gi vitenskapen det som tilkommer den. Da den moderne astronomi angrep det gamle verdensbilde, møtte den intens motstand fra kirkens side. Først lenge etter at det nye verdensbilde var vitenskapelig godtgjort, bøyet kirken seg for fakta. Da geologien gikk løs på den bibelske kronologi, gjentok det samme seg. I dette tilfelle tok det enda lengre tid før vitenskapen fikk sin rett. Da den historiske kritikk gav den gamle verbalinspirasjonsteori dødsstøtet, var det igjen store og innflytelsesrike kretser i kirke og teologi som protesterte. Først langsomt og motstrebende innrømmet man umuligheten av den gamle teori. Da evolusjonslæren satte sitt preg på den moderne vitenskap, protesterte teologien igjen, ikke bare mot bestemte former for denne lære eller mot

18) Selvsagt er det også her all grunn til å nevne Kähler. — 19) I Dogmatikk, III, 1, Zollikon—Zürich 1945, s. 25, har Barth noen meget treffende bemerkninger om forskjellen mellom en sentral og en periferisk biblisisme, men man kan ikke si at han selv alltid følger sitt program. I samme bind av dogmatikken er det meget som må karakteriseres som periferisk biblisisme.

å overføre den f. eks. på religionens område, men mot evolusjonstanken som sådan og særlig mot dens anvendelse i antropologien. På dette punkt er stillingen ennå ikke helt klar. Enkelte teologer hevder fremdeles at evolusjonslæren ikke kan sies å være vitenskapelig godtgjort, men de innrømmer riktignok at den ikke behøver å komme i strid med den kristne tro,[20]) og innvendingene har da ikke lenger de samme premisser som før. Kirken har altså ofte hatt vanskelig for å respektere vitenskapen, men den har da også måttet foreta en stadig og tydelig retrett, og gang på gang måttet gi opp skanser som den til å begynne med hevdet måtte holdes for enhver pris. I dag er det blitt klart at teologien ikke kan protestere mot det som vitenskapen virkelig har godtgjort. En konflikt mellom vitenskapen og troen er i lengden uholdbar.[21]) Det må være enhet i vår erkjennelse. Dette betyr ikke at vitenskapen skal kunne bevise kristendommens sannhet. Et slikt bevis har ofte vært forsøkt, men det kan ikke lykkes. Man gjør da samme feil på en ny måte, det er bare den forskjell at det denne gang ikke er teologien som kommer inn på vitenskapens, men vitenskapen som kommer inn på teologiens område. Heller ikke nutidens atomfysikk kan bevise kristendommens sannhet eller Guds virkelighet. Den har sin betydning for så vidt som den har trengt den fatale pankausalisme tilbake og dermed fjernet visse hindringer for Gudstroen, men den kan f. eks. ikke levere noe bevis for Guds eksistens. Men det som vi da sier at vitenskapen ikke kan bevise, kan den heller ikke motbevise. Vitenskapen kan overhodet ikke uttale seg om det som er teologiens tema. Den kan gi oss et verdensbilde, men ikke en verdensanskuelse. Det gjelder å se at dens problemområde er et helt annet enn teologiens. Er det klart at det er forskjellige spørsmål vitenskapen og teologien beskjeftiger seg med, er en konflikt mellom dem strengt tatt ikke mulig.

Når det gjelder disse spørsmål, må den barthske teologis posisjon sies å være meget gunstig. En biblisistisk teologi kan ikke gjøre alvor av grensen mellom teologi og vitenskap. Den kan ikke unngå stadig å komme inn på vitenskapens område. En religionsvitenskapelig teologi kan heller ikke løse vanskelighetene. Her er det vitenskapen som kommer inn på teologiens område, idet den skal bevise noe som den ikke er kompetent til å uttale seg om. Den vanlige framgangsmåten har vært først å påvise at religionen er et nødvendig element i den menneskelige natur og dernest at kristendommen er den religion som best svarer til religionens idé,

20) Således her i Norge Ivar P. Seierstad, Skapelsesberetningen og naturvitenskapen, Oslo 1946. — 21) Dette kommer, tross alt hva vi kan innvende, tydelig fram hos Nels F. S. Ferrè, Faith and Reason, New York 1946.

men dette berettiger i virkeligheten ikke til noen slutning med hensyn til kristendommens sannhet. Selv om religionen er en antropologisk nødvendighet, og selv om kristendommen påviselig er den ideale eller normale religion, er det ikke dermed sagt noe om Kristus-åpenbaringens eller Guds virkelighet. Den barthske teologi gjør derimot alvor av at vitenskap og teologi har forskjellig tema.[22]) Når det er Guds selvmeddelelse i Jesus Kristus som er kirkens grunn, er teologien ikke berettiget til å avgjøre de spørsmål som en nøktern vitenskap arbeider med,[23]) og samtidig ligger det i åpenbaringens karakter av meddelelse at den kunngjør noe som vitenskapen ikke er i stand til å drøfte.[24])

Et spesielt punkt i denne forbindelse er spørsmålet om hvorvidt og i tilfelle på hvilket grunnlag teologien selv kan gjøre krav på å bli anerkjent som vitenskap. Jo mer vi gjør alvor av den nytestamentlige åpenbaringsradikalisme, jo vanskeligere blir det å begrunne teologiens vitenskapelighet. Skal den nytestamentlige åpenbaringstanke gjelde, kan vi ikke løse dette problem ved å innlemme teologien i den alminnelige religionsvitenskap, og heller ikke ved en teori om det transcendente objekts tilgjengelighet, slik som f. eks. erfaringsteologien forsøker. Det ligger i sakens natur at den lundensiske teologi har lettere for å bli anerkjent som vitenskap enn den barthske. Når man hevder at det er den kristne tro og ikke noe annet som er det teologiske (også det dogmatiske) tema, synes teologiens karakter av scientia å stå temmelig fast; vanskeligere blir det hvis man betoner at det er selve åpenbaringens virkelighet og innhold som står til debatt. Imidlertid er forskjellen mellom det barthske og det lundensiske syn på dette spørsmål kanskje ikke så stor som den kan virke. Vi har sett at Lund-teologien, så sant det skal være alvor med det normative synspunkt, må forutsette en historisk åpenbaring, og på den annen side er det i den dialektiske teologi ikke det materiale, men det rent formale som begrunner teologiens krav på å få kalle seg vitenskap. Når Barth gjør dette krav gjeldende, er det den metodiske og følgeriktige erkjennelsesvei han henviser til,[25]) og denne metodikk og følgeriktighet må kunne bli respektert og anerkjent også av dem som ikke er overbevist om åpenbaringens virkelighet.

22) Samuel G. Craig, Christianity rightly so called, Philadelphia 1946, gjør med rette oppmerksom på at den barthske teologi anerkjenner naturvitenskapen, men er på grunn av en altfor skjematisk oppfatning av forskjellen mellom naturalisme og supranaturalisme ikke i stand til å se i hvilken grad Barths teologi er åpenbaringsteologi. — 23) Dette er særlig tydelig hos Brunner, Offenbarung und Vernunft, 1941. — 24) Man kan beklage at Barth i sin lære om skapelsen (Kirchliche Dogmatik, III, 1) ikke går mer inn på de spørsmål som den nyere atomfysikk stiller, men ved denne tilbakeholdenhet kommer det jo klart fram at det er forskjellige spørsmål vitenskapen og teologien arbeider med. — 25) Kirchliche Dogmatik, I, 1, s. 6.

Teologien kan altså ikke skyve sannhetsproblemet og spørsmålet om tro og vitenskap til side. Vi kan ikke si at de dogmatiske problemer ikke har noen interesse i dag lenger. Men en annen sak er at det dogmatiske ikke kan skilles fra det etiske. En rett dogmatikk er i grunnen alltid også etikk, og det er ingen tvil om at de etiske og ikke minst de sosialetiske spørsmål bør tiltrekke seg særlig oppmerksomhet i dag. Tiden krever for så vidt en annen teologisk aktivitet enn den vi var vitne til i årene etter forrige verdenskrig.

Nå er det å merke at Barth i dag selv er sterkt inne på denne linje. Det har på dette punkt i de siste ti år vært en bemerkelsesverdig endring eller iallfall utvikling i hans teologi. Han har i stigende grad talt om at Kristi herredømme ikke bare skal gjelde i kirken, men også i verden, og at det altså må gjøres gjeldende også på det politiske område. Han som tidligere talte så eksklusivt om kirke og forkynnelse og som trakk opp den skarpeste grenselinje mellom den kristne Guds-rike-tanke på den ene side og alle sosiale og politiske programmer på den annen, han understreker nå så sterkt som noen kirkens ansvar for politikk og samfunnsliv.[26]) Selvsagt er det som Barth i dag framhever, i og for seg ikke i strid med hva han tidligere har sagt om forkynnelsen som kirkens eneste legitime oppgave. Selv om man mener at kirkens eneste oppgave er å forkynne Guds ord, kan man jo hevde at *alt* Guds ord skal forkynnes ,ikke bare evangeliet, men også loven, og ikke bare det individualetiske, men også det sosialetiske.[27]) Men det lar seg ikke nekte at den direkte tale om kirkens totale ansvar er noe nytt hos Barth, og at det gir oss rett til å konstatere et nytt stadium i hans teologi. Det ser ut til at det er kampen mot nazismen som har ført ham inn på denne linje. Etter hvert som tiden gikk hevdet han mer og mer at nazismen måtte avvises også som politisk bevegelse, og at den måtte bekjempes ikke bare på det kirkelige, men også på det politiske område.[28]) Men på den annen side er de nye tanker i god overensstemmelse med hans reformerte forutsetninger. Hva han sier om kirkens ansvar for det politiske liv og ikke minst om en

26) Det nye kommer for første gang tydelig fram i Rechtfertigung und Recht, Zollikon 1938, og preger ikke minst en rekke artikler i Eine Schweitzer Stimme 1938—1945. Barths nye syn på disse spørsmål har åpenbart virket sterkt også på hans teologiske venner i Tyskland. Det er karakteristisk og bemerkelsesverdig at det kirkelig-teologiske «Arbeitsgemeinschaft» for Tyskland, en sammenslutning som er sterkt influert av Barth, på sitt møte i Bad Boll 21.—25. juli 1947 var samlet om hovedtemaet: «Kirche für die Welt». — 27) Hans Asmussen har uttalt at Barths teologi har utviklet seg fra å være diastaseteologi til å bli synteseteologi. Vi kan til det for det første si at det er villledende å betegne den som synteseteologi, men framfor alt at en diastase som vil redusere kirkens totale ansvar, er meget betenkelig. — 28) Eine Schweitzer Stimme 1938—1945, s. 80—102, 260 f. Jfr. F. W. Camfield, Reformation old and new, London 1947, s. 25 ff., og R. Niebuhr, The Nature and Destiny of Man, London 1943, s. 288 f.

sammenheng mellom kristendom og demokrati, faller godt sammen med det som den reformerte kirke jevnlig har gjort gjeldende.[29])

Barths nyeste tanker kan altså sies å være utpreget reformerte tanker. Hvorledes skal da vi lutheranere stille oss til dem? Dette spørsmålet er så meget viktigere som den lutherske kirke i dag i det hele er oppfordret til å klargjøre forholdet mellom det ekumeniske og det lutherske. Hvis vi vil bygge på den historiske åpenbaring, er det klart at det lutherske aldri kan bli overordnet det bibelske. Også her gjelder det at sannhetsspørsmålet er det avgjørende, og at det derfor i første rekke ikke kommer an på hva som er luthersk, men hva som er sant. Hvis man lar dogmatikken spørre bare etter det lutherske, sammenblander man historikk og dogmatikk, og gjør seg skyldig enten i en konfesjonalistisk absolutisme eller en teologisk relativisme eller kanskje helst begge deler. Det er sant at spaltningen mellom forskjellige konfesjoner stiller oss overfor spørsmål som vi ikke kan komme utenom, avgjørelser som vi enten må si ja eller nei til, og når vi er lutherske, er det fordi vi mener at den lutherske kirke har grepet mest av den bibelske sannhet, men det betyr ikke at f. eks. Luthers skrifter eller de lutherske bekjennelsesskrifter kan bli absolutte teologiske autoriteter, og utelukker ikke at vi kan lære av andre kirkesamfunn. I dag gjelder det ikke minst spørsmålet om Kristi herredømme i verden. Vi må innrømme at den lutherske kirke gjennomgående har vært svak på dette felt. Særlig må det sies om den tyske lutherdom med dens passive for ikke å si servile holdning overfor staten. Nå er det meget i at vi i dette spørsmål må skille mellom Luther og den senere lutherdom, og at vi for så vidt ikke behøver å lære av andre kirker, men kan gå tilbake til Luther selv. Det er ikke minst Luther selv som kan korrigere den senere lutherdom.[30]) Men selvsagt er det også noe hos Luther som forklarer den senere tyske lutherdoms passive innstilling overfor statsmakten, og det dreier seg her for øvrig ikke bare om hans syn på staten, men om den soteriologiske ensidighet som til en viss grad er karakteristisk ikke bare for lutherdommen, men også for Luther.[31]) Den lutherske kirkes svakhet har i ganske vid utstrekning også vært dens styrke. Den har fått klart fram at det er samfunnet med Gud som er det

29) De kristnes ansvar for det politiske liv og sammenhengen mellom kristendom og demokrati blir for tiden meget drøftet i England. Se f. eks. John Kennedy, Argument for Christianity, London 1946, s. 24—35; Eric Brewin and Reginald Johnson, The Renewal of Democracy, London 1946, og Vaughan Jones, Democracy and Civilization, London 1946. — 30) Se Nygren, Lutherdomens framtidsuppgifter, Svensk teologisk Kvartalskrift 1947, s. 114 f. — 31) Heri ligger ingen kritikk av Luther, for for så vidt som vi må tale om hans ensidighet, var den begrunnet i problemstillingen på den tid; derimot var det en svakhet at den senere lutherdom begrenset seg til den samme problemstilling, og vel å merke uten å kunne tilegne seg Luthers dristige paradoksier.

sentrale i kristendommen og som er betingelsen for en virkelig Guds-tjeneste. Den har gitt det klareste svar på spørsmålet om hvorledes dette samfunn skal bli til virkelighet. Den har ved å legge vekten på det personlige Guds-forhold gitt uttrykk for den rette kristne individualisme.[32]) Men samtidig kan det ikke nektes at den ofte har vært for ensidig soteriologisk innstilt, og det at dens svakhet først og fremst kan bekjempes ut fra lutherdommens eget vesen, forhindrer ikke at også andre kan ha noe å si oss.[33])

De problemer som vi her har nevnt, henger sammen med spørsmålet om lov og evangelium. Når særlig den tyske lutherdom for en stor del har trukket opp en forkjært grenselinje mellom de to riker, mellom statens og kirkens område, er det fordi den har overlatt alt som har med loven å gjøre, til staten og nøyet seg med å reservere evangeliet for kirken. Loven ble en lex naturae i den forstand at det ikke ble tale om en spesiell kristelig «Sittlichkeit»,[34]) og staten ble kompetent til å uttale seg om dens innhold. Men spørsmålet er da om ikke denne altfor direkte identifikasjon av lex naturae (resp. statens lov) og Guds lov henger sammen med at lutherdommen i det hele har vært tilbøyelig til å isolere loven fra evangeliet, og at den derfor har gitt for lite uttrykk for lovens positive betydning. Den lutherske teologi har ofte sett loven bare under negativ synsvinkel, som bremse på det onde og som middel til å vekke den syndserkjennelse som er betingelsen for å ta imot evangeliet.[35]) I lutherdommen har det vært alminnelig å tale om «lov og evangelium» og altså å nevne loven først, og i sin sammenheng er det selvsagt også det eneste riktige. Når man taler om lovens elenktiske oppgave, noe som lutherdommen med rette har lagt megen vekt på, er det opplagt at loven må nevnes først, og det samme er til en viss grad tilfelle også når talen er om dens

32) Den kritikk som Luther har vært gjenstand for på engelsk (vi tenker særlig på Peter F. Wiener, Martin Luther, Hitlers spiritual Ancestor, London 1945), er imøtegått også i England, se således Gordon Rupp, Hitler's Cause or Cure, London 1945, jfr. Philip S. Watson, The State as a servant of God, London 1946, s. X; Rupert E. Davies, The Problem of Authority in the continental Reformers, London 1946, s. 7 f. Se også samlingen: «Luther Speaks, London 1947. N. H. Søe (se Dansk Teologisk Tidsskrift 1947, s. 128) har sikkert rett i at Barths kritikk er meget alvorligere. Barth taler bl. a. om Luthers villfarelse med hensyn til forholdet mellom lov og evangelium og de to regimenter, og ser den tyske kirkes svakhet overfor nazismen i sammenheng med denne arv, Eine Schweitzer Stimme 1938—1945, s. 113. Imidlertid lar Barth spørsmålet om den riktige Luther-interpretasjon stå åpent. Han ser bl. a. kirkekampen i Norge som bevis på at Luther ikke behøvde å være noen hindring for en effektiv kamp mot nazismen, Eine Schweitzer Stimme, s. 6, og har i det hele gitt sin fulle tilslutning til den måte den norske kirkekamp ble ført på. Eine Schweitzer Stimme, s. 262 f., jfr. s. 242 f. Også Ernst Wolf peker nettopp på den norske kirkelige motstand mot nazismen, Zur Selbstkritik des Luthertums, Theologische Zeitschrift, Basel 1947, s. 123. — 33) En viktig oppgave i dag er å klargjøre hva D. n. t. sier om den universelle kirke. — 34) Spesielt vulgært blir dette sagt av Gogarten. — 35) Det kom f. eks. tydelig fram på den lutherske verdenskonferanse i Lund 30. juni—6. juli 1947.

usus primus. Spørsmålet er imidlertid om de funksjoner vi her har nevnt, gir uttrykk for hele lovens betydning eller om det også er noe mer som bør sies. Den lutherske teologi har eiendommelig nok ofte vegret seg ved å anerkjenne det som kalles «tertius usus legis», men vi kan ikke innse at denne vegring er nytestamentlig begrunnet. Hvis vi skal tale om lovens tredje bruk, må vi til en viss grad også innrømme rekkefølgen: «evangelium og lov», og framfor alt er det i første rekke denne tredje bruk som gir uttrykk for lovens positive betydning og hensikt. Men også når det gjelder lovens første bruk, kommer det positive synspunkt ofte for lite fram i lutherdommen. Når man bare taler om at loven er gitt for å begrense det onde, er det et altfor ensidig synspunkt. Også ved dette punkt gjelder det å betone at loven er uttrykk for Guds vilje, og at den rett forstått ikke kan atskilles fra evangeliet. Den reformerte teologi har ofte vært tilbøyelig til å overbetone lovens positive betydning, den lutherske teologi har tendert til den motsatte ensidighet, og her skulle vi derfor ha betingelser for gjensidig å lære av hverandre.[36])

Når Barth taler om «den politiske Guds-tjeneste»[37]) og om Kristi herredømme i verden, framhever han at også det politiske felt skal være bestemt av Guds åpenbaring i Kristus. Han holder på at også etikken må være forankret i Guds ord, og at det gjelder den sosiale etikk like meget som den individuelle. Vi har all grunn til å legge oss dette på hjertet. Vi kan ikke tale om en fornuftsmoral som er likeverdig med den kristne moral eller som overhodet er suveren på noe område, og derfor kan heller ikke den politiske etikk løsrives fra Guds åpenbaringsvilje. Ikke minst overfor en antinomistisk lutherdom er det grunn til å framheve dette.[38]) Når den tyske lutherdom kunne la staten bli suveren på det politiske område, var det fordi den gjorde loven til gjenstand for en naturlig teologi. Men dermed er det ikke sagt at det er riktig å nekte alt som heter lex naturae. Det er ikke i selve begrepet «lex naturae» den tyske lutherdoms feil ligger. Feilen er at denne naturlige lov ble for selvstendig i forhold til Guds ord, og at den ble satt i en altfor direkte og uproblematisk sammenheng med staten. Selve tanken om en lex naturae er imidlertid ikke bare berettiget, men også nødvendig. Vi kan ikke se bort fra at det er noe som kan kalles human moral,

36) Et meget instruktivt bidrag til diskusjonen om lov og evangelium og de to riker har vi i den tyske lutheraner Hermann Diems lille skrift: «Karl Barths Kritik am deutschen Luthertum», Zollikon—Zürich 1947. Diem gir i alt vesentlig Barth rett i hans kritikk av den tyske lutherdom, men mener at Luthers egen lære burde ha kunnet forhindre de svakheter som Barth har satt fingeren ved, og at kritikken altså ikke kan overføres på Luther. — 37) Eine Schweitzer Stimme, s. 6. — 38) Denne lutherdom svinger på en eiendommelig måte mellom antinomisme og nomisme.

og vi kan heller ikke nekte at denne humane moral til en viss grad er i overensstemmelse med Guds vilje. Det betyr ikke at kirkens ansvar blir mindre, men gjør tvert imot dette ansvar til et *mulig* og dermed også *virkelig* ansvar. Vil vi tale om Kristi herredømme ikke bare i kirken, men også i verden, synes vi også å måtte tale om en alminnelig bevissthet om Guds moralske vilje. Her har jo Barth bestandig vært avvisende, og er det fremdeles. Hans kamp mot den naturlige teologi innebærer at han heller ikke vil tale om noen lex naturae eller anerkjenne den alminnelige moralbevissthet som en bevisthet om Guds vilje.

Barth avviser ikke den naturlige teologi i seg selv. Han mener tvert imot at den i og for seg både er nødvendig og viktig.[39]) Men han mener samtidig at den ikke har noe å si om den virkelige Gud, og at den derfor ikke kan ha noen berettigelse i kirken. Det er meget i Barths kamp mot den naturlige teologi som er helt riktig. Det er ubestridelig riktig at kirkens teologi aldri kan være en theologia naturalis, men bare en theologia revelata, og at den naturlige teologi slett ikke uten videre taler om den virkelige Gud. Men dermed er det ikke sagt àt alt han sier om problemet «revelatio generalis» er riktig. For det første kan vi innvende at han ikke alltid gjør alvor av å skille mellom den objektive og den subjektive side ved spørsmålet, mellom alminnelig åpenbaring og naturlig teologi. Det som han sier mot den naturlige teologi, synes til dels også å bety at han nekter en alminnelig åpenbaring.[40]) Men dessuten gjelder det både Barth og mange andre at de skiller for lite mellom den religiøse og den moralske erkjennelse. Det har vært alminnelig å hevde at Paulus i Rom 1 og 2 stiller den alminnelige Guds-erkjennelse og den alminnelige moralerkjennelse i samme stilling, og at det i det hele er en streng parallellitet mellom tankegangen i disse to kapitler, men det er bare delvis riktig. Selvsagt er det likhet for så vidt som det i begge tilfelle er uunnskyldeligheten som er temaet og som utvilsomt blir sett som et tilknytningspunkt for evangeliet, men samtidig er det forskjell mellom det som blir sagt om Guds-erkjennelsens og moralerkjennelsens virkelighet. Om den religiøse erkjennelse blir det sagt at hedningene ikke handler i overensstemmelse med den erkjennelse de har eller skulle ha. Den åpenbaring og erkjennelse det er tale om, har ikke fått noe adekvat uttrykk i deres gudsdyrkelse eller religion. Vil vi holde oss

39) Kirchliche Dogmatik, II, 1, Zollikon—Zürich 1946, s. 141 ff., 188 ff. — 40) Dette er Brunners stadige innvending mot Barth, og den er ikke helt uberettiget. Overfor Brunner kan vi imidlertid gjøre gjeldende at det er ubegrunnet når han absolutt vil operere med det samme åpenbaringsbegrep enten han taler om den alminnelige eller den spesielle åpenbaring.

til Paulus, er det ikke riktig å si at den alminnelige åpenbaring møter oss eller har fått sitt nedslag i religionen, for religionen slik som han taler om den, er meget mer en forvanskning av det som er åpenbaret.[41]) Det er tvilsomt om det i Rom 1 i det hele står noe om en faktisk erkjennelse av Gud, men det står iallfall ikke noe om en erkjennelse som er *tilegnet* eller kan *konstateres*. Spørsmålsstillingen er overhodet ikke: hvor megen Guds-erkjennelse hedningene har, men: hvorledes og hvorfor Guds vrede kan åpenbares over dem, og svaret går ut på at de er uten unnskyldning fordi de har vært ulydige mot den sannhet som er kunngjort dem. Med den moralske erkjennelse forholder det seg tross all likhet noe annerledes. Her synes Paulus å konstatere en alminnelig consensus.[42]) Vi må innrømme at han i Rom 2, 14 ikke taler om hedningene i sin alminnelighet, men om enkelte hedninger, og videre er det heller ikke her direkte tale om hvor megen erkjennelse hedningene har. Pointet er ikke hva de vet, men hva de gjør, og hva Paulus vil ha fram er at hedningene ved det som de gjør stiller jødenes uunnskyldelighet i et desto klarere lys. Men det står også at deres handlinger vitner om en erkjennelse. Når disse hedninger handler i overensstemmelse med lovens krav, viser det at de vet noe om det som loven krever, og det er det eneste naturlige å se det slik at denne *viten* er almenmenneskelig.[43])

Da det i Rom 1 og 2 altså ikke direkte er tale om hvor megen erkjennelse hedningene har, og da fortolkningen av de viktigste versene til dels er meget usikker, skulle det være klart at man må være meget varsom med å anvende de to kapitler i en dogmatisk behandling av spørsmålet om den alminnelige Guds- og moralerkjennelse. Disse spørsmål kan ikke besvares ut fra Rom 1 og 2. De kan overhodet ikke besvares direkte ut fra Skriften. Den vanlige framgangsmåten er altfor biblisistisk. Men det som vi har sagt om forskjellen mellom den religiøse og den moralske erkjennelse, stemmer godt med det som erfaringen lærer oss. Hva spørsmålet om Guds virkelighet angår, kan vi ikke konstatere noen alminnelig menneskelig overensstemmelse, og vi vet i dag at det slett ikke kan

41) Hermed er det ikke sagt at vi uten videre kan anvende det som Paulus sier i Rom 1, 19 ff., på alle utenombibelske religioner. Paulus tenker åpenbart på noe bestemt og konkret, og det er i og for seg helt legitimt å spørre om vi uten å komme i strid med Rom 1 også kan tale om religioner som innebærer en ganske annen lydighet mot skapelsesåpenbaringen eller som endog er nedslag av en spesiell inspirasjon. Men på den annen side kan en slik positiv vurdering av ikke-bibelske religioner heller ikke begrunnes ut fra Rom 1. — 42) Barth forstår Rom 2, 14 slik at det tales om *kristne* hedninger, Kirchliche Dogmatik, I, 2, s. 332, men vi kan ikke finne denne tolkning overbevisende. — 43) Nygren hevder i sin kommentar til Romerbrevet (Romarbrevet, Stockholm 1944), s. 130, at Paulus' tankegang i Rom 2 ikke har noe med forestillingen om en «lex naturae» å gjøre. Men selv om Paulus ikke taler om en slik lov i stoisk mening, forhindrer ikke det at han taler om noe som med rette kan kalles «lex naturae».

være tale om å bevise Guds eksistens. Gudstanken er ikke tvingende i den mening.[44]) Derimot er det visse moralske aksiomer som er absolutt almenmenenskelige og som et normalt menneske i grunnen ikke kan diskutere seg bort fra. Hvilken opprinnelse denne moralske almenbevissthet har, er en sak for seg, vi slår her bare fast at den er der. Når enkelte teologer har hevdet at de mennesker som lever utenfor kristendommens innflytelsesområde, absolutt ikke har noen bevissthet om lovens innhold, er det en etisk relativisme som ikke har noe med erfaringen å gjøre.[45]) Men videre er det klart at de nevnte moralske aksiomer stemmer godt med den Guds vilje som er åpenbart i Jesus Kristus. Det er ikke så å forstå at vi kan konstatere en slags alminnelig bevissthet om kjærlighetsbudet. Når Luther i sin tid forsøkte å føre også kjærlighetsbudet tilbake til lex naturae, var det ikke holdbart, og dette er så meget viktigere som den nytestamentlige rettferdighetstanke må sees i lys av kjærligheten.[46]) Vi tar ikke noe tilbake av det vi har sagt om at også sosialetikken må være basert på åpenbaringen i Jesus Kristus. Men også der hvor man ikke kjenner kjærlighetsbudet, vet man noe om at man har ansvar for sine medmennesker, og den alminnelige moralbevissthet er derfor ikke i strid med det kristne kjærlighetsbud, men blir tvert imot oppfylt i det.[47])

Det som vi her har gjort gjeldende om lov og evangelium og om den alminnelige moralbevissthet, får stor betydning for spørsmålet om forholdet mellom kristendom og humanisme, og også dette er et problem som teologien i dag har grunn til å utrede på en ny måte. Som kjent var den ledende mellomkrigsteologi antihumanistisk, og med den problemstilling som den gikk ut fra og *måtte* gå ut fra, var den også i sin gode rett når den gjorde front mot humanismen. Men dermed er ikke alt sagt om spørsmålet: «kristendom og humanisme», og den spenning for ikke å si krigstilstand mellom de to som vi for tiden er vitner til her i Norge, må sies å være meget beklagelig. Hvis vi med humanisme ikke tenker på en menneskedyrkelse som utelukker troen på en virkelig og overmenneskelig Gud, men på respekt og forståelse for den enkeltes rett til selvstendig personlighetsutvikling og for alle menneskers elementære livsrettigheter, er det fra kirkens side ingen grunn til protest. Nå blir spørsmålet komplisert ved at en humanisme som taler om de

44) Vil man tale om gudstankens nødvendighet, må det være klart at det er som religionsfilosof og ikke som teolog. — 45) Vi tenker her særlig på Heim og Engelland. — 46) Dette synes vi kommer for lite fram hos Brunner, Gerechtigkeit, Zürich 1943 (svensk utgave 1945). — 47) Spørsmålet om hvorvidt vi på det moralske område kan finne en felles plattform som både kristne og ikke-kristne kan være enige om, synes i dag å være meget fremme i England. Se f. eks. Natural Law, edited by A. R. Vidler and W. A. Whitehouse, London 1946, s. 8, 16.

alminnelige menneskerettigheter, samtidig kan absoluttere det menneskelige på en slik måte at den kommer i motsetning til den kristne Guds-tro. Kirken kan da gjøre oppmerksom på at den europëiske humanisme er vokset fram under kristen innflytelse og vanskelig kan tenkes uten i forbindelse med kristendommen. Det er all grunn til å spørre om denne humanisme er levedyktig hvis den blir revet løs fra sin kristne rot. Ikke minst i dag ligger det nær å si at det er virkelighetsfjernt å tale om å *tro* på mennesket, og at de moralske idealer blir uten begrunnelse og kraft hvis de ikke blir forankret i troen på Gud. Men dette forhindrer ikke at også en humanisme som utelukker troen på Gud, kan gjøre krav på respekt fra kirkens side. I samme grad som kirken forutsetter at de humanistiske idealer har kristen opprinnelse, har den også grunn til å anerkjenne humanismen i høyere grad enn den jevnlig gjør. Vi kan ikke på den ene side regne med en kristen innflytelse og samtidig bare stille oss kritisk og avvisende. Men selv om vi ser bort fra den nokså åpenbare avhengighet av kristendommen, har kirken grunn til også å vurdere humanismen positivt. All virkelig humanisme er nemlig i sine moralske prinsipper iallfall i overensstemmelse med den alminnelige moralbevissthet, og bør allerede av den grunn møtes med forståelse og respekt. Kirkens stilling er altså ikke uten videre den samme overfor all kristendomsfiendtlighet og gudløshet. Den må alltid være en ecclesia militans, men det er likevel forskjell. Når dens kamp mot nazismen ble særlig intens og bitter, var det for det første fordi nazismen var totalitær og intolerant, men for det annet fordi den ikke bare var kristendomsfiendtlig, men også moralfiendtlig, fordi den ikke bare sa nei til den kristne Guds-tro, men også til den alminnelige moralåpenbaring og moralbevissthet. Selv om vi mener at en moral som ikke er forankret i den kristne tro, mangler en sikker begrunnelse, er det klart at en humanisme som går inn for sannhet og rettferdighet, er noe ganske annet enn et barbari som ignorerer alt som heter menneskerettigheter og menneskeverd.

Men når nå kirken altså alltid skal ha respekt for en moralsk livsinnstilling og livsholdning, hva har den da å si om Guds stilling til de mennesker som er moralske uten å være kristne? Er det bare å si at disse mennesker tross sitt moralske alvor blir dømt og fordømt av Gud? Hva vi sier om disse ting må harmonere med D. n. t.s tale om Guds kjærlighet og rettferdighet, og det er da for det første å si at dommen må oppfattes på en annen måte enn i den ortodokse eller tradisjonelle lære om fortapelsen. Den ortodokse lære skiller for meget mellom dom og straff og mellom vantro og fortapelse,

og det blir da noe tendensiøst og vilkårlig ved straffen. I D. n. t. er det i første rekke selve dommen som er straff og selve vantroen som er fortapelse. Det alvorlige ved dommen er just at den konstaterer vantro og ulydighet.[48]) Dette betyr ikke at dommens alvor blir mindre, for hva man enn mener om Guds dom og dens følger, kan man ikke godt komme fra at det er selve konstateringen av vantroen som er det alvorligste, og det så meget mer som en definitiv dom i seg selv innebærer en *evig* fortapelse, men en fortapelse i denne mening strider hverken mot Guds kjærlighet eller mot hans allmakt. Den gir oss rett til å si at både apokatastasislæren og læren om den dobbelte utgang (slik som begge disse tanker møter oss i D. n. t.) har sin berettigelse og betydning. De er tilsynelatende uforenlige, men nettopp i den paradoksi som det betyr å hevde dem begge, har vi det kristne syn. For det annet må vi imidlertid si at når Guds dom er rettferdig, tar den alltid hensyn til den enkeltes erkjennelse og overbevisning. Gud dømmer alltid ut fra det som et menneske har fått vite og er blitt overbevist om. Det er en så sentral bibelsk tanke at vi ikke har rett til å underslå den.[49]) Heri ligger at det å være en kristen eller ikke-kristen i ordenes vanlige mening er ikke det samme som å være godkjent eller forkastet av Gud. Det første er noe som sikkert i stor utstrekning er bestemt av ytre faktorer, som arv og miljø osv., og som derfor ikke uten videre er resultat av et fritt valg. Her er en viss determinisme på sin plass. Det annet er alltid en ytring av Guds rettferdige dom. Her har Bibelens ord om den frie vilje sin anvendelse. Dette får stor betydning for vår stilling til prædestinasjonstanken. Taler vi om prædestinasjonen, må det være klart at det betyr noe helt forskjellig alt etter som vi tenker på det historiske eller det evige.

Det er en triviell selvfølgelighet å si at teologien i dag er i en meget alvorlig stilling. Det som vi har opplevet i de siste ti år, måtte få stor betydning for teologien også, ikke i den forstand at kristendomssynet skal kunne skifte med tidene, men fordi hver tid har sine problemer og fordi dette er noe som heller ikke teologien kan se bort fra. For teologien i vår tid gjelder det å bevare kontinuiteten med den fornyelse som fant sted etter forrige krig og samtidig å klarlegge åpenbaringens svar på de spørsmål som nettopp vår tid stiller.

48) Se Joh 3, 18. — 49) Se f. eks. Luk 12, 48; Rom 2, 12; Hebr 6, 4—6; 10, 26.

VOKSTERLINOR I AMERIKANSK LUTHERDOM

Eit lite utsyn over nokre av dei faktorane som har vore med å gjera den amerikanske lutherkyrkja til det ho er i dag.

Av Konrad Stormark.

Det som me i dag samlar i omgripet den lutherske kyrkja i Amerika, er trass i sine lutherske serdrag, jamvel i sitt høve til andre denominasjoner, heller mangkyndt. Og so snart ein vil gå til ein analyse av den amerikanske lutherdomen, vil det vera urett å freista med ei generalisering.

At denne kyrkja er so mangslungi, har fleire årsaker. Me kan først nemna dei ymse folkeelement som ho er bygd opp av. Kvart av desse har bore med seg sitt eige nasjonale so vel som intellektuelle og emosjonelle sermerke. Og desse sermerke har gjort seg gjeldande ikkje minst på det kyrkjelege omkvervet.

Ved sida av dette må me nemna dei serlege kår som ho har vakse opp under. Alt frå første stund av måtte ho organisera seg som frikyrkja. Dinest er ho berre ein denominasjon mellom mange andre, og i dette selskap er ho endå til å sjå på som ein minoritet.[1]) So kjem den ting at ho har måtta skapa seg nye livsvilkår for kyrkjeliv og teologi, med å gå over til engelsk målbunad.

Attåt alt dette kjem so dei serleg teologiske faktorane og det verde dei har hatt for framvoksteren. Til saman har so alt dette sett den amerikanske lutherkyrkja framfor eit problem som enno i dag er ein levande aktualitet. Dette problem er kor vidt den lutherske kyrkja eig nasjonale vokstervilkår på amerikansk jord, og om ho er i stand til å finna seg sjølv på ein slik måte at ho kan gå inn som ein sjølvstendig konstitutiv faktor i det mangfaldige amerikanske kyrkjelivet.[2])

Desse spørsmål har vore so avgjerande at me ikkje berre lyt sjå hennar liv i fortidi; men ogso hennar liv i notidi som ein stendig

1) Etter statistikken i «Lutheran Almanac» 1947 s. 15 tel baptistane 13,9 mill., metodistane 9,7 mill. og lutheranarane 4,9 mill. Til saman tel protestantane 42 mill., katolikkane 23,5 mill. — 2) *Neve*, s. 96. NB! Når me viser til nokon av dei verki som er nemnde i litteraturlista sist i artikkelen, nemner me her berre forfattarnamnet.

levande freistnad på å gi svaret. Om ho maktar å gi eit positivt svar, er på det næraste bunde til ei heil rekkja faktorar. Først kan me nemna den evna som ho har når det gjeld å tilmåta seg denne servorne omgivnaden og å gjera seg gjeldande i den aktuelle situasjon. Men denne evna er atter nær bundi til den teologiske livskvalitet som rår i kyrkja. Og denne kvaliteten er ikkje berre determinert av den arv som ho tok med seg over havet, men ogso av dei serhistoriske faktorane som har vore med å gjera den amerikanske lutherdomen til det han er i dag.

Medan svaret på desse spørsmåli er noko som den amerikanske lutherkyrkja sjølv må gi, vil me i det fylgjande freista å fylgja nokre av dei faktorane som har gjort denne kyrkja til det ho er i dag.

*

Det vil ha sitt verde for den seinare framstelling om me no til å byrja med gjer eit lite sidesprang for stutt å freista finna ut kva for moment den reformatoriske lutherdomen gøymer i seg. Frå ein kyrkjehistorisk synstad finn me det like lite rådleg å binda desse eksklusivt til ortodoksien som til pietismen. Mykje heller må me seia at han gøymer i seg både ortodoksien sitt krav om den reine læra og pietismen sitt krav til det kristne livet. Men å stogga her, ville vel snaut vera rett. Tvert om trur me at me ogso må ta med det fridomskravet som serleg liberalismen står som talsmann for, og som serleg har gjeve seg utslag i den historisk-kritiske eksegese. Dette tyder likevel ikkje at me godkjenner alle dei metodane som har vorte nytta, eller at me går inn for alle dei «resultat» som er nådd. Det tyder heller ikkje at me vil gjera ratio til den høgste teologiske domaren eller leggja fridomen over på synergismen sitt plan.

Vender me oss no til den amerikanske lutherdomen, vil me finna at både ortodoksien og pietismen er konstitutive moment alt frå første stund av,[3]) og rasjonalismen og unionismen møtte han alt i barndomsåri (sjå seinare). Men det aller verste var at enno før han kunne stå på sjølveigne bein vart han utsett for sterke sekteriske forføringar.

Under permanent prestenaud og stendig aukande emigrasjon, og medan tanken om å organisera dei lutherske kyrkjelydane som

3) Berkenmeyer og medarbeidarane hans som arbeidde mellom nederlendarane, høyrde til den ortodokse skulen. Sameleis Gerock som vart med i 1760 då Mühlenberg reorganiserte synoden sin (Ministerium of Pennsylvania). *Jacobs:* s. 120—130; 200; *Wentz:* s. 38. Mühlenberg derimot og storparten av medarbeidarane hans var pietistar. *Jacobs:* s. 209—218; 237 ff. *Wentz:* s. 65—77. Det same var ogso tilfelle med dei første prestane for zalzburgarane. *Jacobs:* s. 158; 179.

ei sjølvstendig lutherkyrkja ved sida av og jamverdig med lutherkyrkja i heimlandet enno ikkje hadde slege rot i folkemedvitet,[4]) vart den amerikanske lutherdomen kasta inn i den første store eldprøva. Denne eldprøva kom i og med at grev Zinzendorf sette foten på amerikansk jord (1741, november). Utan å vilja døma Zinzendorf, er det tvillaust so at han sette lutherkyrkja i Amerika på ei ovleg hard prøva. Og denne prøva var di fårlegare etter som kyrkja ikkje hadde teke noko fast kyrkjeorganisatorisk form.

So vidt det er råd å døma, har Zinzendorf sitt mål vore ein slags unionisme. For so vidt representerte han ikkje noko nytt. Utan å kunna tala om noko beinveges unionisme, var likevel tendensen til samarbeid med andre samfunn[5]) eit heller velkjent fenomen. Dette var tilfelle både før og etter Zinzendorf. Men samarbeidet på denne tid ser likevel ut til å ha vore eit praktisk utslag av dei serlege tilhøvi som rådde på denne tid, meir enn noko tilsikta økumenisme eller beinveges unionisme.

I tilhøvet til dette representerte Zinzendorf noko nytt. So vidt det er råd å døma, gjekk freistnaden hans ut på å skapa eit slags interkonfesjonelt samfunn der det var den kristne broderkjensla — løyst frå alle konfesjonelle sermerke — som skulle utgjera samfunnsgrunnlaget.[6]) Midt i alt dette har han truleg tenkt seg å makta halda fast på viktige sermerke frå den lutherske reformasjonen, for ogso etter at han braut ut og skapte sitt eige samfunn, gjorde han krav på å vera luthersk prest og kalla seg for pastor og inspektør for den lutherske kyrkja i Pennsylvania.[7])

Vildringi som han skapte, breidde seg vidt utover. Men at planen hans ikkje lukkast, kan ikkje berre verta tilskrive Mühlenberg, — endå han visseleg gjorde meir enn nokon annan til å bryta innverknaden frå Zinzendorf — men det må ogso stå som vitnemål om eit vake luthersk medvit mellom det jamne folk. Me må heller ikkje gløyma arbeidet åt dei andre prestane.

Då denne fåren var overvunnen, og kyrkja hadde fått noko fastare form i og med at organisasjonen av ei sjølvstendig amerikansk

4) Berkenmeyer ser ut til å ha vore ein av dei første til å freista realisera ei noko vidare kyrkjeskiping. Etter dei granskingane som Qualben har gjort, er det på det reine at Berkenmeyer alt i 1735 har skrive ein konstitusjon til dette føremålet. *Qualben:* s. 193—196. Noko praktisk verde for den seinare kyrkjesoga er det vanskeleg å seia at denne synoden har. Den kyrkjeorganisasjon som her framgangen vidare, er den som Mühlenberg skipar i 1748 og reorganiserar i 1760. — 5) Dette gjeld serleg samarbeid med episkopalkyrkja, og det vart praktisert ikkje berre av dei svenske prestane. *Jacobs:* s. 94. Men ogso av andre, og jamvel for ein del av Mühlenberg og hans samtidige. *Jacobs:* s. 276—289. — 6) Han held i alt 8 konferanser, og til desse møtte sjuendedagsbaptistar og andre baptistar, mennonittar saman med reformerte og lutheranarar. *Jacobs:* s. 20. *Neve:* s. 50. Sjølv tala han om organisasjonen sin på fylgjande måte: «All children of God, in all religions in Pennsylvania, are in duty bound to hold to the conference.» — 7) «Journal of Mühlenberg» bd. I, s. 80 finst eit brev som Zinzendorf sende til borgarmeistaren i Philadelphia. Her nyttar han denne tittelen i underskrifti.

lutherkyrkja no var eit faktum, vart denne kyrkja, enno i sine unge år, kasta inn i ei ny prøva. Denne kom i form av to åndsstraumar som er vel kjende under namni rasjonalisme og unionisme.

Medan den rasjonalismen som me her møter, har sine kjeldor både i den meir sekulære franske[8]) — og i den tyske teologiske rasjonalisme, so er det den siste me i dette høvet får mest med å gjera. I den teologiske verdi freista menn som Quittmann og S. S. Schmucker med fleire å føra rasjonalismen over på amerikansk jord.[9])

Men ogso i det kyrkjepolitiske liv gjorde den nye åndi seg merksamt gjeldande. I 1792 vart konstitusjonen for Ministerium of Pennsylvania omvølt og punktet om vedkjenningstruskap utelate. Og då General Synod vart skipa i 1820, vart det heller ikkje nemnt noko om konfesjonstruskap. Men det mest typiske utslaget lyt me likevel seia er dei to synodane Franckean Synod (skipa 1837) og Melanchton Synod (skipa 1857). Den første gjer i konstitusjonen krav på å vera luthersk, men nemner korkje Augustana eller andre konfesjonsskrifter, derimot formar sin eigen «Declaration of Faith». Melanchton Synod legg dei lutherske konfesjonsskrifter opp som offisielt kjennemerke, men garderar seg mot ymse villfaringar, same kvar dei finst. Til desse villfaringar høyrer mellom anna atterføding i barnedåpen og realpresens i nattverden.

Unionismen som me møter jamsides rasjonalismen, er noko meir samansett. På den eine sida har me å gjera med ein heller opplagt konfesjonell indifferentisme som medvite vil koma bort frå det sermerkt lutherske for derved å nå fram til ein høgre syntese. Det er denne formi som møter oss i dei to konfesjonelle verk som me har frå S. S. Schmucker si hand: «Apostolic Protestant Confession» og «Definite Synodical Platform».[10])

I det andre tilfellet har me ogso å gjera med ein unionisme som i sine siste årsaker nok kan førast attende til den konfesjonelle uklårleiken i tidi. Men på trass av dette er det ei rekkje andre, meir praktiske moment som verkar avgjerande inn. I kampen mot rasjonalismen kjende dei ortodokse innan den lutherske og den

8) *Neve:* s. 68 f. *Wentz:* s. 115. — 9) Quittmann, president for «the Ministerium of New York», gav i 1814 ut ei katekisma. S. S. Schmulcker gav ut ein dogmatik, «Popular Theology». I båe desse vart dei nye synsmåtar hevda. Serleg var det arvesyndi og mennesket sitt totale forderv saman med Kristi guddom som vart omtolka. Schmucker var professor ved det første lutherske seminar i Amerika, Gettysburg teologiske seminar. Sjølv var han utdana ved Princeton seminar, grunna av presbyterianarane i 1812. Gettysburg grunna i 1825. — 10) Det første er ei samarbeiding av ei rekkja konfesjonar, luthersk, moraviansk, baptistisk, episkopalistisk og fleire. Det siste ei omarbeiding av Augustana, og i denne revisjonen vert grunnleggjande lutherske sanningar nekta. Soleis atterføding i barnedåpen og realpresens i nattverden.

reformerte kyrkja seg som brør som stod skulder til skulder i kampen mot den sams fiende.

I denne kampen for å verna sjølve frelsesbodskapen er der eit anna samlingsmerke, det tyske språket. Ved sida av at dette vart samlingsmerke, tente det som konserveringsmiddel for ortodoksien.[11]) I mange høve var det so at overgang til engelsk var einstydande med å verta heterodoks.[12])

*

Det vil vera tenleg for oss enno å nemna nokre ting før me går inn på den ortodokse reaksjonen. Me har alt sagt at både ortodoksien og pietismen var konstitutive moment i den amerikanske lutherdomen alt frå førsten. Det hende ogso at dei synte noko av sin eksklusive karakter, som vel i nokon mun vart avdøyvt, men ikkje overvunnen. Det er soleis merkande at Berkenmeyer og dei næraste medarbeidarane hans ikkje søkte samfunn eller samarbeid med Mühlenberg og hans menn. Berkenmeyer møtte Mühlenberg ein gong, og det var på Mühlenberg sitt initiativ.

På den andre sida finn me at den synode som Mühlenberg skipar i 1748, har ein eksklusiv pietistisk representasjon. Men i 1760 då ho vart reorganisert, er denne eksklusive råma sprengt. Likevel var det pietistiske moment heller dominerande, og Mühlenberg var sjølv ein so stor personlegdom at han makta å setja sitt merke på framvoksteren. Og i dag er det om lag ein tridjepart av dei lutherske i Amerika som reknar seg for arvtakarar etter Mühlenberg (U. L. C., United Lutheran Church). Om dei har noko att av hans pietisme, kan elles verta eit anna spørsmål.

Sjølv om det ortodokse element ikkje vart so dominerande i denne første tid, so var det ikkje heilt utan talsmenn.[13]) Likevel er det so at grunnelementi til dei synoder som i dag står lengst til høgre på den ortodokse vengen, for en stor del er heller unge moment i den kyrkjehistoriske framvokster. Soleis er grunnstokken både til Missouri, Buffalo og Iowa so vel som dei «nordiske» kyrkjone — hermed er ikkje sagt at alle desse siste står på ytste høgre veng — bunde saman med immigrasjonsføretak i det 19. hundreåret. Men før me går nærare inn på dette, må me nemna enno eit høve i samband med rasjonalismen.

11) Når det gjeld språket, so vart det i denne tid synt stor uvisdom so at store mengder av andre generasjons lutheranarar rett og slett vart nøydde til å gå over til andre samfunn. *Jacobs:* s. 331. — 12) *Neve:* s. 67—69. — 13) Me kan berre nemna Tennessee Synod som vart skipa i 1820 i medviten motsetnad til åndi i tida, og i lang tid var ho einaste synode som offisielt stod på full konfesjonell grunn.

Ved sida av at puritanismen og den metodistiske vekkingsrørsla på det næraste er bundne saman med den rasjonalistiske rørsla,[14]) so kom ein stor lut av den tyske teologiske rasjonalisme gjenom pietistiske kanalar.[15]) Dette saman med den fåre som herrnhutismen i si tid valda, har vore avgjerande årsaker for den måten som den amerikanske lutherkyrkja har reagert på og framleies reagerer på andsynes desse eller nærskylde fenomen.

Etter det me for noko sidan nemnde, er det skynleg at den konfesjonelle reaksjon vart boren fram etter to linor. Først har me den som vart gjenomført av dei alt eksisterande kyrkjesamfunn. Denne reaksjonen stod i nært samband med reaksjonsfenomen heime i Tyskland.[16]) Men påverknaden var likevel meir indirekte so at reaksjonen heile tidi får sitt sjølvstendig serdrag. Den formi som han etter kvart fekk, vart meir moderat, utan at me kan seia at han miste noko av sin lutherske karakter.

Derimot finn me at store luter av den reaksjonen som vert boren oppe av dei nye element[17]) som no kjem til, var meir eksklusive i si form. Men ser me so noko nærare på denne reaksjonsbylgja, finn me stor ulikskap, som på ein serleg måte heng i hop med ulike føresetnader. Soleis er Missouri å sjå på, ikkje berre som eit reaksjonsfenomen mot tysk — og dermed ogso mot amerikansk — rasjonalisme og unionisme, men ogso som eit reaksjonsfenomen mot høgkyrkjelege idear, pietistisk-separatistiske og sekteriske tendensar som for ein stor del hadde vore den åndshistoriske bakgrunn for dei menn som bar reaksjonen fram.[18]) Dette har utan tvil vore med å gjeva Missouri noko av den serhått som ho har i dag. Buffalo og Iowa synest å ha representert ein noko reinare ortodoks tradisjonsstraum.

Dei kyrkjone som vert skapte av dei skandinaviske immigrantane, er ogso å finna mellom dei konservative, men elles er dei svært ulike. Mellom dei norske finn me det meir ortodoks-konservative kyrkjesynet som har vanskeleg å finna seg til rettes ikkje berre med lekmennene, men ogso med slike som bar merke etter haugianisme eller andre fridomsrørsler. Dette element var lokalisert i den Norske Synode (skipa 1853). På andre sida finn me dei

14) Fleire av rasjonalismen sine talsmenn gjekk positivt inn for *vekkingsrørsla. Neve:* s. 86; 88. — 15) Halle var på denne tid dominert av rasjonalismen si ånd, herifrå kom ein mann som Quittmann. *Wentz:* s. 116—117. — 16) Me kan her nemna påverknad frå menn som Hengstenberg, Thomassius, Harless o. fl. *Neve:* s. 92; *Jocobs:* s. 408. — 17) Grunnstokken i Missouri, Buffalo og Iowa synoder kom frå Tyskland kring 1840-talet, og årsaki var dels rasjonalismen og dels den unionistiske tvangspolitikk. I sume høve kom ogso andre ting til. Dette var tilfelle med M. Stephan, leidaren for dei som kom frå Saksen. — 18) Dette var ikkje berre tilfelle med Martin Stephan som førde dei saksiske emigrantane over i 1838, men ogso Walther har i si studietid hatt kontakt med vekkingsrørslor av ulik karakter. *Jacobs:* s. 396 ff.

som er meir moderate og for ein stor del er påverka anten av Hauge-rørsla eller den johnsonske vekkingsrørsla. Desse vert for det meste å finna i Hauge Synode, Konferentsen og den lutherske frikyrkja.[19])

Mellom dei danske finn me både grundtvigianisme og den ordinære kyrkjetype. Det samfunn som er merkt av grundtvigianismen, ber namnet «the Danish Evangelical Lutheran Church in America». Det andre «the United Danish Evangelical Lutheran Church in America». Ogso dei finske er delte i tri samfunn som på ymis vis ber vidare serfinske kristentradisjonar. Den mest eins-laga mellom dei skandinaviske er den svenske Augustanasynode som har ubrotne tradisjonar like frå starten i 1860.

Me har no nemnt dei viktigaste kyrkje-element som er med i framvoksteren då kyrkja glid inn i den store stridstid som i runde tal strekkjer seg frå kring 1860 og ut hundradåret. Denne striden er so avgjerande for formingi av den amerikanske lutherdomen at me må nemna noko lite om årsakene.

At denne stridstid heng nøgje saman med den konfesjonelle reaksjonen, er klårt. Men likevel ville det vera urett å leggja heile ansvaret på ein overspent konfesjonalisme. Viktigare enn sjølve konfesjonalismen er tendensen til å riva laus ein del av den luthersk-teologiske læretradisjon og so gjera denne luten autoritativ. Sjølv om ein vil vera mild i sin dom, kan ein ikkje seia Missouri og hennar stridsbrør fri frå denne tendensen.[20])

Til dette kjem so hendingane på det politiske omkvervet, borgarkrigen. Dette verka sterkt inn ogso på det kyrkjelege og teologiske livet.[21]) Og hadde teologane først drege sverdet, synte dei seg å vera meir krigslynde enn revolusjonistane. Enno eit moment må me draga inn, og det er at samfunnslivet på denne tidi var lite differensiert. Der var soleis heller lite å prøva dugleiken sin på. Den einaste staden var kyrkja. Dette førde til at ikkje berre teologane, men ogso andre livde aktivt med i stridane. Dei nøgde seg heller ikkje med berre å lesa og diskutera, dei skreiv ogso. Jamvel politiske blad vart forum for hissige teologiske diskusjonar, og av-

19) Hauge Synode skriv sitt opphav attende til 1846 då Elling Eielsen skipa det første kyrkjesamfunn mellom norske i Amerika. I 1875 vart den gamle konstitusjonen omvølt, og namnet brigda til Hauge Synode. I mellomtidi braut E. Eielsen og nokre få ut og tok oppatt den gamle konstitusjonen, og dette har alltid vore eit lite samfunn kjend under namnet Eielsens Synode. — Konferentsen er frå år 1870 då dei norske skilde lag med Augustana-synoden. Dei skipa seg då som to samfunn, Den norskdanske Konferents og Den norske Augustana Synode. Desse to saman med «the Antimissiourian Brotherhood» skipa i 1890 Den Forenede Kirke (United Norwegian Lutheran Chruch of America). I 1890 vart den Lutherske Frikyrkja skipa. — 20) «Speaking the Truth in Love». Essays related to A Statement, Chicago, Nineteen, forty-five. — 21) Me kan berre nemna den teologiske debatt om slavespørsmålet. Dette vart på serleg måte aktualisert av krigshandlingane.

handlingane som dei lærde skreiv, kom endå ut som serprent til den ordiniære utgåva.[22])

*

Kva var det so for spørsmål som vart dryft? Dei er so mange og femner så vidt at me umogeleg kan nemna kvart einskilt. Me vil difor freista å avgrensa oss til nokre få, og ville då helst slå ned på dei som ligg på lina med den konfesjonelle reaksjonen og som på ein eller annan måte syner oss dei avgjerande faktorane i formingi av den amerikanske lutherdomen.

Det første me nemner er kyrkjeomgripet. Dersom me i dag ser på kyrkjeordningi mellom lutheranarane, vil ein nok finna ymis ulikskap. Men det som likevel slær ein, er den store likskapen i dei store hovuddragi. Dette tyder no ikkje at det har vore ein sams framvokster på dette omkvervet. Tvert om har det gjort seg ulike grunnsyn gjeldande. (Me kan her berre visa til striden mellom Buffalo—Iowa og Missouri.)

Fram til midten av 19. hundreåret hadde voksteren vore heller eins-laga. Grunnen til dette var den sterke stoda som tradisjonsstraumen frå Mühlenberg hadde. At det då vert onnorleis, tyder ikkje at denne tradisjonsstraumen vert broten, men det kom nye moment til som valda friksjon. Det var ikkje berre so at dei flokkar som på denne tid reiste frå Tyskland, berre rømde undan sjølve trengslone heime. Nei, dei har òg med seg planen om å skipa kyrkjelege tilhøve som var i fullt samsvar med det teologiske grunnsyn som dei representerte.[23]) Tendensar i same leid finn me ogso mellom skandinavane.[24])

Lengst til høgre mellom dei synsmåtane som i denne tid kom til, finn me tendensar som hallar sterkt mot ei identifisering av kyrkja med den synlege empiriske institusjonen som står som hushaldar for nådemidli. I embetet vart rett kall, utdaning og ordinasjon konstitutive moment, so at om desse ikkje var der, var det berre brød og vin som vart gjeven til kyrkjelyden i nattverden, og der var ingi makt til å løysa frå synd.[25])

På andre sida har me dei som gjer kyrkja til ein absolutt usynleg storleik og bind embetet fast til det ålmenne prestedømet, men likevel so at embetsfunksjonane kan førast over til eit einskilt individ. Ordinasjonen vert berre ei kyrkjeleg akt, ei heilt igjenom

22) Soleis «Emigranten» 1862. I *nr.* 7 har Clausen ein oppsats, og eit par nummer etter har pastor Koren ein artikkel som kom som ekstranummer. Artikkelen finst no i: Koren, Samlede Skrifter III, s. 5—44. — 23) *Neve:* s. 178. Nokon hovudgrunn for emigrasjonen var det ikkje. — 24) For dei norske kan me berre nemna den ulike måten som lekmannsforkynning og lekmannsbøn vart dømt på. Elles er tendensen å merka på mange andre felt. — 25) Buffalo Synod. Sjå *Neve:* s. 200—201.

menneskeleg ordning.[26]) Mellom desse finn me dei som ikkje set noko skarpt skilje mellom den synlege og usynlege kyrkja, men som seier at kyrkja er samlingi der Guds ord vert lært reint og sakramenti rett stjorna. Embetet vert heller ikkje bunde til det ålmenne prestedøme eller nokon einskild, men gjeve til kyrkja som eit heile.[27])

Ein stad mellom desse siste ligg so det synet som let samlingi av dei truande gå inn som konstitutivt moment i sjølve kyrkje-omgripet. Medan sjølve kyrkjeskipingi nok er eit livskrav, vert det lagt heilt over på frivillig basis, likevel so at den åndelege skyldskapen er dominanten i samfunnsframvoksteren. Den storleik som so veks fram, kyrkjelyden, er autonom i alle saker og kan ikkje setjast under annan autoritet enn Ordet og Anden. Embetet vert bunde til nådegåvene, men ikkje so at dei er identiske.[28])

Når so det endelege resultatet på trass av desse ulike synsmåtane er so eins-laga som det er i dag, har det sin serlege grunn: Korkje høgkyrkjelege idear eller episkopale synsmåtar har hatt noko livsvilkår mellom lutheranarane i Amerika.[29]) Når dei so skulle skipa seg som frikyrkja og løysa seg frå det episkopale system og i større eller mindre grad lata kongregasjonalistiske og demokratiske synsmåtar gjera seg gjeldande, vil likskapen verta heller stor i hovuddragi.

Eit anna stridsspørsmål er det om dei sokalla «Open Qvestions». Dette er eit omgrip som er mykje vanskeleg å definera. Etter saki er det spørsmål om der finst læresetningar som kyrkjefolket kan ha meir enn ei mening om og likevel vera gode lutheranarar. Alle var samde om at teologiske problem, d. e. slike som ikkje Skrifti uttalar seg beinveges om,[30]) må verta haldne for opne spørsmål. Kjem ein derimot over til dogmatiske problem som kyrkjeomgripet, synet på embetet, chiliasmen, antikrist, jødane si «omvending» etter Rom 11 m. fl., då er dei usamde. Missouri og med dei Wisconsin og Norwegian Synod, nektar at desse spørsmåli er opne, og gjer dei til «closed Questions». Det har ingen ting å seia om dei er konfesjonelt fiksert eller ikkje. Det avgjerande er at Skrifti uttalar

26) Missouri Synod. Sjå *Neve:* s. 201; 203—204; «Distinctive Doctrines and Usages» s. 119—125; *C. F. W. Walther,* «Kirche und Amt», Erber Theil, Thesis III; Zweiter Theil, Thesis VI. Sjølvsagt er både dette synet som dei andre meir komplisert, men me vil ikkje gå i detaljar her, men freista ei generalisering. — 27) Iowa Synod. Sjå: *Neve,* s. 201; «Distinctive doctrines and Usages», s. 69—70. — 28) Georg Sverdrup. Sjå m. a. *Sverdrup:* «Skrifter i Utvalg» bd. III, første avsnitt i Anden Del, punkt 3. *C. Carlsen,* s. 37—50. — 29) Grunnane til dette ligg ikkje berre i det sterke demokratiske miljø som immigrantane møtte, men òg i ein heller sterk reaksjon mot det som dei heime — med rette eller urette — hadde kjent som noko av eit åndstyranni. — 30) Til desse reknar Graebner den rette tyding av ordet «selah» i salmane, om verdi vil verta øydelagt i domen ikkje berre etter si form, men ogso etter sin substans, om det kreatianske syn er rettare enn det traducianske o. s. b. *Graebner:* s. 121.

seg om dei, og dermed er det ikkje rom for meir enn ei tolking.[31]) (At Missouri vil gjera si tolking normativ, seier seg mest sjølv.) Mot Missouri stod Iowa saman med dei aller fleste av dei andre synodene. Dei hevda at desse spørsmål ikkje kunne vera «avgjorde» spørsmål, men måtte etter saki si natur høyra til dei sokalla opne. Enno i dag er dette ein av støytesteinane i det lutherske einskapsarbeid.

Det mest brennande stridsspørsmål var no likevel spørsmålet om nådevalet. Dette verka inn på mest alle sentrale spørsmål i frelseordningi so det drog med seg dryftingar om rettferdiggjering, atterføding, kall og omvending, synergisme og sola gratia. Når det gjeld sjølve hovudpunktet i striden, vil me førebels nemna det med å sitera Jocobs: «The distinction between the three doctrines may be thus illustrated: Ohio and Iowa: In view of faith in the merits of Christ, men are elected unto salvation. Missouri: In view in the merits of Christ, men are elected to faith for salvation. Calvinists: Men are elected to the merits of Christ to faith for salvation.» (Jacobs s. 504.)[32])

Av andre stridsspørsmål kunne me nemna slike som absolusjonen, søndagen, lekmannsforkynning, secret societies og fleire, men me vil no berre stutt nemna spørsmålet om inspirasjonen. Dette har ikkje vore dryft med same intensitet som mange av dei andre, men har likevel stade midt i sentrum for det praktisk kyrkjelege saneringsarbeidet. Stoda i dag er at medan alle har eit positivt skriftsyn, so er ikkje fundamentalismen — eller verbalismen som dei heller kallar det — ålment godkjent. Ved sida av det verbalistiske synet har me synsmåtar som meir svarar til det som me kjenner som positivt skriftsyn i Europa.[33]) Når det gjeld det verbalistiske synet seier endå til dei som står lengst til høgre, seg laus frå den gamle mekanisme. Men når dei so syner tydelege tendensar mot ei identifisering av openberringi med bibelboki, so er ikkje

31) Sjå: «Distinctive Doctrines» s. 139. Artikkelen er av prof. F. Pieper og gjer greida for læresynet innan Synodical Conference. Cfr. Doctrinal Declarations s. 59—50. — 32) I denne striden stod Den norske synode og dei norske i det heile i fremste lina. Medan Den n. s. offisielt stod på Missouri si sida — sjå: «Festskrift for Den norske synodes Jubilæum 1853—1903», «Naadevalgsstriden» s. 259—278 —, var det ein av hennar menn, F. A. Schmidt, som i 1880 opna den hardaste striden med å gå til åtak på Walthers predestinasjonslæra. Saman med F. A. Schmidt stod eit stort tal prestar. Konferentsen, Hauges Synode og Augustana-synoden var ogso stridsbrørne hans, saman med fleire tyske. — 33) Sjå: «The Sacred Text» i boki «What Lutherans are thinking», s. 48—70. Konklusjonen vert her gruppert om fylgjande punkt: «*1*. The Holy Scriptures are complete and final. *2*. The text of Scripture is essentially trustworthy. *3*. The Scripture cannot be destroyed. 4. Biblical Criticism, properly emplayed, serves useful purposes. 5. The test of Scripture lies, not in criticism, but in its office and function as the Means of Grace. *6*. The discrimination between law and gospel is of greater signifiance than documentary analysis. 7. Jesus Christ, the incarnate Word is the living center of all Scripture.»

vegen over i mekanismen nemnande lang, og grensa er overlag lett å gli over.[34])

Alle desse spørsmål vart dryft med ein apologetisk dugleik som gjer ein reint undren. Og då dei alle på ein eller annen måte greip aktuelt inn i det ålmenne kyrkjeliv, måtte samfunni taka stoda til dei. Det val som då vart gjort, vart i høg grad avgjerande for heile samfunnet sitt liv. Me kan først nemna den uhyggelege sundringstid som set inn i 1860-åri. Dei aller fleste samfunn vart råka av denne sundring. Men viljen til samling og samarbeid kunne ikkje døyvast. Visst nok vart målet: ei samla lutherkyrkja, skuva uhorveleg langt fram i tidi. Likevel makta denne viljen å gi seg praktiske utslag. Men no finn me at samlingsarbeidet går fram etter visse dogmatiske skyldskapslinor. Dette var tilfelle då «General Council» vart til i 1867,[35]) og da «Synodical Conference» vart til i 1872. Same fenomenet går ogso att i dei samanslutningane som kom i det 20. hundreåret,[36]) endå me her ogso lyt rekna med andre moment, som nasjonal bakgrunn og liknande.

Men nettopp når det gjeld spørsmålet om samling, syner det seg at det som er den amerikanske kyrkja sin styrke, ogso gøymer i seg ein fåre. Me tenkjer her på den stoda konfesjonen har. Midt i sentrum for kyrkjelivet står dei lutherske vedkjenningsskriftene. Og for ei kyrkja som den amerikanske lutherkyrkja vert konfesjonen både den skapande og opphallande faktoren. Men nettopp den sentrale stoda som konfesjonen har, kan i det praktiske livet føra til komplikasjonar. Noko avvik frå konfesjonen kan ikkje tolast. Vert ein so usamd om eit spørsmål, er det avgjerande for kvar sida å vise at deira læra er i pakt med vedkjenningsskriftene. Men i tolkingi av vedkjenningsskriftene spelar den lutherske læretradisjonen inn. Blandar so tendensen til å vilja absoluterta visse deler av denne tradisjonen seg inn, og er so denne tendensen boren oppe av ein viss dogmatisk føresetnad og ein levande brennhug for saki, vil det lett føra til ein teoretisk so vel som praktisk intoleranse som mykje heller er ei skam enn eit ideal.

*

34) Soleis vert det sagt at ingi kyrkja kan laga «doctrines», men berre seia fram dei «doctrines» som er openberra i Skrifti. «*Doctrinal Declarations*» s. 59. Sameleis talar dei ofte om «the doctrines of the Apostles» heller massivt. — 35) General Council var frå Ministerium of Pennsylvania meint som eit samlingsmerke for alle ortodokse lutheranarar, men det makta berre å samla i seg nokre av dei mest moderate. — 36) I 1917 vart «*Norwegian Evangelical Lutheran Church*» til ved ei samanslutting av Hauges Synode, Norske Synode, Forenede Kirke. I 1918 vart «*United Lutheran Church in America*» til ved ei samanslutting av General Synod, General Council og United Synod of Sauth. I 1930 vart «*American Lutheran Church*» til ved ei samanslutting av Buffalo, Iowa og Ohio Synoder.

Soleis finn me at ut frå samspelet mellom dei faktorane som me no har nemnt, saman med ei heil rekkja andre, har det vakse fram den storleiken som me i dag kjenner som den amerikanske lutherdom:

Ytst på høgre vengen står Synodical Conference.[37]) Dei samfunn som står tilslutta denne, representerar den mest radikale konservatisme. Fleire av dei har offisielt ikkje altar — and pulpitfellowship, ja ikkje eingong bønesamfunn med dei andre lutheranarane.[38]) Ved sida av denne eksklusive karakteren som kan få dei til å tala om andre lutheranarar som «so called Lutherans», har dei ymse læresermerke som er vanskeleg å skjøna at noko luthersk samfunn kan halda oppe. Me kan her berre nemna læra om «objective justification» eller læra om verdsrettferdiggjeringi. Dette er elles eit fenomen som treng ei nærare utgreiding som me ikkje kan gi i denne samanhengen. For resten lyt det nemnast at det for tidi er ein sokolla «liberal» fløy innan Missouri. Dei som høyrer til her, tenkjer visst nok ikkje på å gi opp noko av dei dogmatiske sermerki, men vil motarbeida den legalistiske og tradisjonalistisk-separatistiske ånd som i lang tid har vore rådande i Synoden.[39])

På den venstre vengen står United Lutheran Church. Dette er ein mykje samansett storleik som gøymer i seg frå dei mest konservative til dei meir friborne element. Som generell karakteristikk kan me seia at ho gøymer i seg dei grunnelement som Mühlenberg la ned, og fører tradisjonsstraumen frå han vidare. Ved sida av at ho vrakar læra om objectiv justification, kan ho heller ikkje noko med den heller stive inspirasjonslæra som Missouri har. Her er ho meir open og har teke opp meir kritiske synsmåtar i den teologiske gransking. At dette er so, vil me skjøna lettare ut frå den historiske framvoksteren hennar.

I mellom desse står American Lutheran Conference.[40]) Denne er ogso svært mangkyndt reint teoolgisk. Dette gjeld ikkje berre sjølve «Conferencen», men er òg tilfelle med einskilde samfunn som E. L. C. (Evangelical Lutheran Church). I båe desse samfunn finn ein tradisjonsstraumane frå dei samfunn som dei er samansette

37) Til denne høyrer: Missouri Synod; Wisconsin Synod; Slovak Synod; Norwegian Synod og Negra Missious. — 38) «A Century of Grace» s. 324; 329. Siste staden gjeld det A. L. C., og her heiter det: «— in the meantime it be understood that no pulpit, altar, or prayer fellowship has been established between us and the American lutheran Church.» NB! Det er verdt å merka seg at A. L. C. er den kyrkja som på mange vis står nærast Missiouri, og so seint som i 1944 var det tingingar i gang om eit nærare samarbeid eller samanslutting. Det førde ikkje til noko praktisk resultat, men me fekk ei «Doctrinal Affirmation» på 51 punkt. — 39) «Speaking the Truth in Lowe» tese I og II. — 40) Denne vart skipa i 1930. Hit høyrer: American lutheran Church, Evangelical Lutheran Church, Lutheran Free Church, United Evangelical Lutheran Church (Danish).

av. Difor kan me her finna synsmåtar som ligg nær opp til Missouri, medan ein på andre sida finn synsmåtar som nærmar seg dei me finn i U. L. C. Dei mest eins-laga av dei kyrkjone som høyrer til denne «Conferencen», er «Augustana» og «Lutheran Free Church». Båe desse er mykje moderate i sine synsmåtar.

*

Det som gjenom lang tid har stade som det store målet, er ei samla, stor og sterk luthersk kykja i Amerika. Medan målet synest vera heller opplagt, vil vegen framover framleies visa seg å vera lang. Rett nok er ikkje dei teologiske motsetnadene så levande som dei var ei tid, men dei er likevel djuptgåande nok til å stella seg hindrande i vegen. Eit vitnemål om dette har me i at alle samanslutningar både før og no, vert førebudde gjenom langvarige og grundige doktrinelle dryftingar. Ved sida av dei dryftingane som har ført til konkrete resultat, som E. L. C., U. L. C. og A. L. C., har me ogso ei rekkja andre.[41]) Men so vidt me veit, er der ingen av desse «Statements» som har vunne ålmen godkjenning.

Til dette kjem at dei dogmatiske motsetningane ikkje er dei einaste. Det kan soleis ikkje vera tvil om at ættararv på det folkelege so vel som det religiøse område ogso verkar som ei sterk bremsa på samlingsarbeidet.[42])

No har dei likevel eit sams arbeidsorgan som ikkje berre kan verka førebuande, men kanskje ogso verta den første ytre råma for eit vidare samlingsarbeid, «National Lutheran Council».[43]) For tidi står Synodical Conference utanfor, men har samarbeid i det som dei kallar «external mathers», soleis når det gjeld hjelpearbeidet til Europa og Asia.

LITTERATUR

H. E. Jacobs: A History of the Evangelical Lutheran Church in the United States.
J. L. Neve: History of the Lutheran Church in America.
A. R. Wentz: The Lutheran Church in American History.
E. J. Wolf: The Lutherans in America.
I. A. Bergh: Den norsk lutherske Kirkes Historie i Amerika.
C. J. Carlsen: The Years of Our Church.
L. P. Qualben: The Lutheran Church in Colonial America.
P. W. Spaude: The Lutheran Church under American Influence.
E. C. Fendt: What Lutherans are Thinking.
T. Graebner og *P. E. Kretzmann:* Toward Lutheran Union .

«The Distinctive Doctrines and Usages of the General Bodies of the Evangelical lutheran Church in the United States.»

«Speaking the Truth in Love.»

41) Ei rekkja av desse sokalla «Doctrinal Statements» er samla i ei brosjyre under same tittelen. — 42) Her byggjer me for ein stor lut på personlege samtalar. — 43) Denne organisasjon vart skapt i 1918 som eit praktisk arbeidsorgan når det galdt å løysa dei serlege oppgåvor som kyrkone då stod framfor. *Neve:* s. 362.

NOKO OM DET PRAKTISK-TEOLOGISKE SEMINAR I NOREG FRÅ 1848 TIL 1905

Av Knut Rygnestad.

a) I åra då seminaret var utan hovudlærar.

Ved lov av 16. juni 1848 vart det praktisk-teologiske seminar i Noreg grunnlagt som fast institusjon. I § 4 i denne lova var fastsett at kongen skulle koma med nærare vedtak om eksamensordninga ved seminaret, og elles om styringa av det og verksemda ved det.[1]) Kyrkjedepartementet oppmoda biskopen over Kristiania stift og det teologiske fakultetet om å arbeida ut eit utkast til reglement for seminaret, og koma med framlegg om bytting av lærefaga, tilsetjingar av lærarar, løningar etc.[2])

Det utkastet desse la fram, samstava med det reglementet som vart godkjent ved kgl. res. av 19. april 1849. Biskopen over Kristiania stift og det teologiske fakultetet skulle vera styret for seminaret, ha tilsynet med det og koma med framlegg når nye lærarar skulle tilsetjast. Ein av lærarane hadde å føra forhandlingsprotokollen og vera kasserar og sekretær. To gonger årleg skulle der haldast eksamen, dels skriftleg, dels munnleg, med praktiske prøver i homiletikk og kateketikk. Berre dei som hadde teke teoretikum, hadde høve til å taka eksamen. Nærare vedtak om eksamensordninga hadde styret å ordna med, og desse skulle med kyrkjedepartementet si godkjenning gjelda til eit fullstendigt reglement vart ferda ut. Ved same resolusjon vart fastsett at seminaret skulle taka til haustsemesteret 1849, og koss dei 1100 spd. som var løyvde av Oplysningsvæsenets Understøttelsesfond, skulle delast mellom lærarane.[3]) Styret arbeidde så ut eit utkast til mellombils vedtak for den praktisk-teologiske eksamen, approbert av kyrkjedepartementet den 11. juni 1850. Til eksamen skulle kandidatane ha skriftleg oppgåve i to av dei lovfeste eksamensfaga, etter nærare vedtak

1) Love, Anordninger etc. Chra. 1851. B. 12, s. 475—476. — 2) Dep.Tid. 1849, s. 307. — 3) Ibid. s. 305—306.

av lærarane ved kvar eksamen. (Dei lovfesta eksamensfaga var homiletikk, liturgikk, kateketikk, pastoralteologi og pedagogikk. Sjå: Love, Anordning, etc. Chra. 1851, s. 475.) I dei andre faga skulle dei prøvast muntleg, og dessutan arbeida ut og halda ei prøvepreike og ein katekese. Sensor hadde hovudlæraren å vera saman med læraren i vedkomande fag, i faga åt hovudlæraren læraren i kateketikk. Styret kunne by inn prestar og universitetslærarar til å vera til stades ved eksamen og taka del i sensuren. Dei som greidde eksamen, skulle få karakter på testimoniet både for kvart fag og hovudkarakter. Nærare vedtak om eksamen fekk styret å ordna med.[4])

Andre semesteret 1849 kom seminaret i gang. Det skulle ha lokal på universitetet og lys og brenne mot ei årleg godtgjering på 20 spd. til universitetskassen.[5]) Som lærarar hadde kyrkjedepartementet godkjent: Res. kap. Wexels i pastoralteologi, tredjeprest A. Stenersen i liturgikk, pedagogikk og metodikk, professor Kaurin i homiletikk, res. kap. Jensen i kateketikk og organist Lindeman i musikk.[6]) Dette lærarpersonalet vart elles ikkje av gamal dato. I vårsemesteret 1851 sa både Wexels og Kaurin opp stillingane sine ved seminaret.[7])

I samsvar med § 2 i reglementet av 1849 skulle styret koma med framlegg om nye lærarar. Då Wexels og Kaurin slutta vart det på nytt blåse liv i ein tanke som styret hadde vore inne på i utkastet til reglementet: Det såg det som det mest føremålstenlege for seminaret om det kunne skipast eit serskilt embete ved det, slik at ein mann som forstandar for det kunne taka over dei viktigaste disiplinane ved det, utan å ha noko anna embete å røkta. Men det trudde ikkje det var nokon kvalifisert mann som ville taka over eit slikt embete for den løna ein då disponerte, og ein fekk som stoda var dela lærefaga mellom dei best skikka embetsmenn i Kristiania som måtte vere viljuge til å førelesa.[8]) Kyrkjedepartementet var samd i dette, og sa i innstillinga si at dersom ein som var skikka til det, spesielt ville utdana seg i dei disiplinane som kom til å høyra inn under eit slikt embete, såg det som naudsynt at ein fekk offentleg stønad til embetsløn.[9])

Både dette og det at det var vanskeleg å få kvalifiserte lærarar etter Wexels og Kaurin, førde til at styret i brev av 20. april 1851 vende seg til res. kap. A. Grimelund, Ullensaker, med spørsmål om han var viljug til å taka over ein lærarpost ved seminaret, for det første i dei faga Wexels og Kaurin hadde undervist i. Som løn ville

4) Ot.prop. nr. 16, 1901—02, s. 8. — 5) Kirkedep. Journaler 1849. A. Nr. 758. — 6) Kirkedep. Copibog, 1849. A. Nr. 439 og 901. — 7) Journal for det praktisk-teologiske seminar 1849—1914. Nr. 1 og 4/1851. (Heretter sitert: Sem.Journ.) — 8) Dep.Tid. 1849, s. 307. — 9) Ibid. s. 309.

det gjera framlegg om 900 spd. årleg, og dersom han seinare var viljug til å taka over fleire, eller alle faga, kom styret til å gjera framlegg om å skipa eit eige embete for ein styrar av seminaret med 1050 spd. i årleg løn. Det tvilte ikkje på at ei slik ordning kom til å verta godkjent.[10]) Den 7. mai same år svara Grimelund at han godtok oppmodinga, dersom han kunne venta med å taka over posten til børjinga av 1852.[11]) Den 15. mai gjorde styret framlegg om å tilsetja Grimelund,[12]) og den 9. juli kom ein kgl. res. som gav kyrkjedepartementet fullmakt til å løyva 900 spd. til den nye posten.[13]) Grimelund vart godkjent som lærar i pastoralteologi, homeletikk og liturgikk. Han skulle òg vera sekretær og kasserar ved seminaret.[14])

Med denne ordninga var det praktisk-teologiske seminar kome inn i ei ny stoda. Den var ikkje meint som nokor endeleg ordning. Først når ein hadde vunne erfaring for koss ho verka kunne det verta tale om å koma med framlegg til ei fast ordning som skulle gjelda for framtida.[15])

b) I Grimelunds, Bruuns, Blessings og Heuchs periodar som hovudlærarar ved seminaret.

I § 3 i lova av 16. juni 1848 stod det i siste passus: «Candidaten skal derhos have bivaanet et Cursus af Undervisningen og Øvelserne i Kirkesang og Messe.» I 1853 sendte styret eit skriv til kyrkjedepartementet i høve av denne passus. Det fann kravet altfor strengt, både av di kandidatane vart bundne ved seminaret eit heilt år einast for skuld dette faget, og av di sume kandidatar hadde den fulle tame i dette faget, medan andre vanta heilt naturleg musikalske gåver. Av desse grunnar gjorde det framlegg om fylgjande tillegg til siste passus i § 3: «— med mindre Seminariets Bestyrelse finder tilstrækkelig Grund til Fritagelse herfra i enkelte Tilfælde».[16]) Lov om eit slikt tillegg kom den 7. august 1854 der det vart fastsett at kongen, eller den han gav fullmakt til det, kunne i serskilde høve fritaka kandidatar for å taka del i undervisnings- og øvingskurset i kyrkjesong og messe.[17])

Den første søknaden om fritaking let ikkje venta lenge på seg. Same år søkte ein kandidat om å verta friteken.[18]) Styret rådde til at søknaden vart godkjent, og viste til sitt tidlegare skriv til kyrkjedepartementet om denne saka, idet det framleis var av den

10) Copibog for det praktisk-teologiske seminar, s. 5—7. (Heretter sitert: Sem.-Copib.) — 11) Sem.Journ. nr. 6/1851. — 12) Sem.Copib. s. 7—8. — 13) Dep.Tid. 1851, s. 485. — 14) Ibid. s. 489—490. — 15) Ibid. — 16) Sem.Copib. s. 12—13. — 17) Love, Anordninger etc. Chra. 1857. B. 4, s. 375. — 18) Sem.Journ. s. 5.

meining at *styret* for seminaret burde få den fullmakt til fritaking som lovtillegget av 7. august gav høve til.[19]) Denne fullmakt fekk det i res. av 1. februar 1855. Men kvart tilfelle der det gav heil eller delvis fritaking, skulle godkjennast av kyrkjedepartementet.[20]) At det hos kandidatane var trong for dette lovtillegget synte dei søknader om fritaking som med kvart vart sendte inn.[21])

Ei onnor sak som styret tok seg av i 1853, var karakterordninga i homiletikk og kateketikk. Ved å gi samla karakter for den teoretiske og praktiske prøva i desse faga, fekk ein ofte eit usant inntrykk av kva kandidatane dugde til reint teoretisk og reint praktisk. Sume var dyktigare i teori enn i praksis, andre omvendt. Ved å gi spesielle karakterar i homiletikk og kateketikk, i dimisspreika og katekisasjon, ville ein derimot få eit rettare inntrykk av kandidatane sin dugleik i vedkomande fag. I brev av 15. desember spurde styret om kyrkjedepartementet hadde noko imot ei slik deling.[22]) Det hadde departementet ingen ting imot.[23])

Nemnast må òg at i Grimelunds periode som hovudlærar fekk kandidatane løyve til å nytta ei bestemt kyrkje til å halda øvings- og dimisspreiker i utanom dei ordinære gudstenester ved vedkomande kyrkje. Grunnane som vart førde i marka for å få ei slik ordning, var at ein akademisk læresal var ikkje rette staden til å halda slike preiker. Det auditorium kandidatane tala til der, var meir ei samling av kritikarar enn tilhøyrarar. Det oppbyggjande siktetpunktet vanta. Kandidaten fekk ikkje den naudsynte impuls når han arbeidde ut preika, og kom ikkje i den rette stemning når han heldt ho. Dei burde ha ei kyrkjesøkjande forsamling å tala til. At dei tala til høgmesse om sundagane i ei av kyrkjene i byen, var inga heppeleg ordning, anten for kyrkjelyden — som hadde krav på å få høyra meir enn det uøvde kandidatar kunne prestera sundag etter sundag — eller for kandidatane sjølve — som kom til å lida under kor dårleg dei fylte plassen til kyrkjelyden sin prest — eller for lærarar og sensorar — som ikkje kunne verta oppbygde slik dei elles kunne det, når dei under preika skulle sitja å sensurera og kritisera.

Mykje ville vera vunne om seminaret til dette føremål kunne få nytta ei av dei mindre soknekyrkjer i hovudstaden *på ein viss dag i veka.* Om det ikkje kom så mange til slike gudstjenester, nokre kom det då, og kandidatane hadde kjensle av å tala til ein kyrkjelyd. I samsvar med dette gjorde styret framlegg om at seminaret fekk lov til å halda øvings- og dimisspreiker ein viss dag i veka,

19) Sem.Copib. s. 15—16. — 20) Love, Anordn. m. m. B. 4, s. 467—468. — 21) Sem.-Journ. s. 7—9. — 22) Sem.Copib. s. 13—14. — 23) Sem.Journ. s. 5.

helst i Garnisonskyrkja eller Oslo kyrkje, etter avtale med vedkomande kyrkje, og med atterhald av kyrkjedepartementet si godkjenning av dei nærare vilkår.[24]) Den 13. april året etter resolverte kongen at seminaret inntil vidare fekk løyve til å nytta ei av dei mindre soknekyrkjene i Kristiania stiftsprosti til øvings- og dimisspreiker, etter avtale med den kyrkja det valde.[25]) Styret bestemte seg for Oslo kyrkje, og fekk svar derifrå at seminaret kunne nytta kyrkja sundagane eller onsdagane og fredagane til nærare fastsette tider mot ei årleg godtgjering på 75 spd. til dei som gjorde teneste ved kyrkja.[26])

I 1856 vart Grimelund utnemnd til sokneprest i Gjerpen. Som ettermann hans ved seminaret vart tilsett tukthusprest i Christiansand, Julius Bruun. I hans periode som hovudlærar kom kyrkjerett med i fagkrinsen. Det hadde vore førelese i dette faget frå 1834—1842, men i lova av 1848 var det lete ute. Av framlegget som styret i 1859 sendte kyrkjedepartementet om å taka det med att, går det fram at det serleg var dei kyrkjelege forfatningsspørsmål som då var så aktuelle, som gjorde at det tok framlegget opp. I skrivet det sendte til departementet, heiter det at når det nå kom krav på krav om brigde i dei former som det rettslege høvet åt kyrkja var undergitt, var det om å gjera at ein ikkje reiv seg laus frå kyrkja sitt rette grunnlag og det som gjennom tidene hadde utvikle seg frå rette rota. Difor burde ikkje førelesingane i kyrkjerett haldast einast ut frå juridisk synspunkt, men førelesaren måtte dvelja ved kyrkja sin grunnvoll, Bibelen og kyrkjesoga.[27])

Førebels vart det ordna slik at departementet inntil vidare løyvde 200 spd. årleg til ein lærar i kyrkjerett.[28]) Som lærar vart frå 1860 tilsett fullmektig H. S. Broch med pålegg om å førelesa i den norske kyrkjelege lovgiving og i den ålmenne kristelege kyrkjerett.[29])

Misnøgjet med at teologane måtte taka del i messeøvingar i to semester, la seg ikkje, endå om ein hadde fått lovtillegget av 7. aug. 1854. Ein teologisk student skreiv eit ope brev til styret om å få fjerna vedtaket om desse øvingane. Det stridde mot dei andre reglane for teologiske førelesingar, ja mot førelesingane sin idé. Studentane burde kunna velja fritt dei førelesingane dei ville høyra. Dessutan låg Lindemans undervising for høgt. Dei fekk ikkje den musikalske grunnvoll som dei måtte få om dei skulle ha gagn av dei.[30]) Lindeman dreiv skuldingane attende, og hevda at teologane, som seinare i embets medfør fekk mykje med songen å gjera både i kyrkje og skule, burde taka eksamen i musikk og få karakterar

24) Sem.Copib. s. 17—20. — 25) Love, Anordning. m. m. B. 4, s. 486. — 26) Sem.-Journ. nr. 7, 1855. — 27) Sem.Copib. nr. 3, 1859. — 28) Sem.Journ. nr. 3, 1860. — 29) Ibid. nr. 9, 1860. — 30) Morgenbl. nr. 269, 1859.

for den ved sida av dei andre karakterane til praktikum.[31]) Styret meinte det burde vera høve til å taka ei slik prøve for dei som ynskte det.[32]) Kyrkjedepartementet hadde heller ikkje noko imot det, og innprenta at teologane hadde å fylgja dei krava lova sette om messeøvingane.[33])

Etter å ha vore hovudlærar i 13 år, vart Bruun utnemnd til sokneprest i Grønland den 31. juli 1869. Styret gjorde framlegg om å venda seg til res. kap. P. Blessing i Drammen med oppmoding om å taka over posten. Ein meinte han var sers vel skikka til ei slik gjerning, og Blessing vart tilsett.[34])

Noko av det første han gjorde som hovudlærar var å skaffa seminaret eit bibliotek, i første omgang ei samling av oppbyggjingsskriftene åt den lutherske kyrkja frå «den gode, gamle Tid». Desse, hevda han, ville hjelpa til med å leggja eit åndsoppdragande element inn i undervisninga, klassiske som dei var i djupn og einfald. Av dei gamle sin omhug og teksttruskap kunne kandidatane læra å disponera preikestoffet, og indirekte læra den kunsten som var så vanskeleg å læra for prestane: å lesa. Men seminaret burde ikkje berre ha desse bøkene, men også ei samling som representerte preika på dei ymse stadier innan kyrkja, m. a. frå den rasjonalistiske tida. Av preikene frå den tida kunne kandidatane læra koss dei ikkje skulle preika. Blessing hadde fått 48 tjukke bind av ein Christianiamann, cand. jur. Th. Boeck, som hadde sagt han kunne nytta dei til det han fann for godt. Dei inneheldt preiker frå pietismen, supranaturalismen og rasjonalismen. Desse søkte han nå om å overlata til seminaret som grunnlag for biblioteket. Sume av bøkene var av pastoralsk innhald, og han ville med same kasta fram tanken om etter kvart å skaffa seminaret eit bibliotek der ein kunne finna fullnøgjande materiale til eit detaljert studium av praktisk teologi. Pengar til å dekkja kostnaden kunne ein taka av det som kvart år vart til overs av den sum som vart løyvt til seminaret. Styret var samd i dette. Departementet godkjente det for åra 1870—1872, men etter den tid burde utgiftene setjast opp på budsjettet til seminaret. Seinare gjorde Blessing framlegg om å utvida biblioteket med fleire vitskaplege verk, utan å fylgja så nøye den opphavlege planen, og arbeidde ut lister over bøker ein burde kjøpa.[35])

Etter at stiftsprost Essendrop som hadde vore lærar i kateketikk sidan 1868, hadde vorte statsråd den 1. juli 1872, gjekk det heller lenge før nokon ny lærar vart tilsett i posten hans. Grunnen var den at styret fann ein nå burde drøfta spørsmålet om å setja semi-

31) Sem.Journ. nr. 5, 1859. — 32) Sem.Copib. nr. 1, 1860. — 33) Sem.Journ. nr. 4, 1860. — 34) Sem.Copib. nr. 5, 1869. — 35) Sem.Journ. nr. 8, 1870; nr. 5, 1871; nr. 8 og 14, 1874; Sem.Copib. nr. 3, 1870.

naret i samband med universitetet, slik at det innan det teologiske fakultetet vart skipa eit femte professorat i praktisk teologi. For å letta ei slik ordning, om ho skulle verta aktuell, gjorde styret framlegg om at Blessing, som hadde sagt seg viljug til det, tok over den ledige posten inntil vidare. Biskop Arup føya til at etter hans meining var det ikkje føremålstenlegt å samla fleire fag på ei hand enn dei hovudlæraren nå hadde. Kyrkjedepartementet ytra at professor Bugge kanskje var viljug til å taka over posten når han kom heim frå utlandet. Styret drøfta spørsmålet om å setja seminaret i samband med universitetet utan at det kom noko positivt nytt ut av det. Bugge kom heim og vart tilsett.[36])

I 1875, siste året Blessing var hovudlærar, vart det eit brigde i § 1 i den mellombels ordninga for den praktisk-teologiske eksamen. I paragrafen heitte det at til eksamen skulle kandidatane ha ei skriftleg oppgåva i pastoralteologi og kateketikk, ei muntleg prøva i homiletikk, liturgikk og pedagogikk, og arbeida ut og halda ei preike og ein katekisasjon. Å binda den skriftlege og muntlege prøva til fastsette fag på den måten, fann styret mindre heppelegt. Lærarane burde ved kvar einskild eksamen fastsetja kva fag skulle vera skriftlege og muntlege, likevel så at det som før vart to skriftlege fag. I samsvar med dette søkte styret om fylgjande brigde: «Den pr.th. Examen skal bestaa i skriftlig Besvarelse af en Opgave i to af de lovbefalede Examensfag efter Lærernes nærmere Bestemmelser ved hver Examen, mundtlig Prøve i de øvrige Fag, samt i Udarb. og Udførelse af en Præd. og en Katekisation.» Kyrkjedepartementet godkjente dette brigde straks etter.[37])

Den 3. april 1875 vart Blessing utnemnd til sokneprest i Sauherad. Styret gjorde samrøystes framlegg om å tilsetja kst. prest ved Kristiania sjukehus, J. C. Heuch, som ettermannen hans. Heuch vart tilsett og børja ved seminaret frå vårsemesteret 1876.[38]) I 1881 gjorde han framlegg om at dimisspreika skulle haldast på eit av universitetsauditoria, og ikkje i ei kyrkja, og at det ikkje vart gitt spesiell karakter for dimisspreika, men berre «Admissus» eller «Non admissus». Styret viste til at dimisspreika skulle haldast i ei av kyrkjene i Kristiania eller Aker, og det han hadde nemnt om karakterendring, kunne det ikkje gå med på.[39])

Etter at Heuch den 17. september 1880 var utnemnd til sokneprest i Uranienborg, meldte det seg to søkjarar til hovudlærarposten, pastor Karl Roll og res. kap. Thv. Klaveness. Styret delte seg i to fraksjonar, og denne gongen galdt det sjølve fagkombina-

36) Sem.Copib. nr. 8, 1872; nr. 11—14, 1872; Sem.Journ. nr. 21, 1872. — 37) Sem.-Copib. nr. 3, 1875; Sem.Journ. nr. 11, 1875. — 38) Sem.Copib. nr. 11—12, 1875. — 39) Ibid. nr. 3—4, 1881.

sjonen ved seminaret. Caspari og Bugge ville korkje ha Roll eller Klaveness, endå dei måtte sanna at båe to hadde stor pastoralsk dugleik. Det som i røynda låg under var det at dei framleis ville ha Heuch knytta til seminaret som lærar i pastoralteologi. I eit langt skriv til kyrkjedepartementet gjorde dei greide for det. Heuch skulle halda fram som lærar i det eine faget, og Bang som var lærar i kateketikk, taka over homiletikk og liturgikk og verta ny hovudlærar. I skrivet gjekk dei sers nøye inn på det som tala for denne ordninga. 37 av Heuchs elevar hadde i brev til styret uttalt ynskje om at han framleis vart knytta til seminaret. Hans uvanlege dugleik var ålment kjent, og som lærar i pastoralteologi var han omframt godt skikka, serleg i denne tida då det galdt for prestane å verta sette i stand til å kjempa mot den medvitne vantrua som braut seg fram i landet. Dei prøvde så å prova at det var reint tilfellelegt at pastoralteologi, homiletikk og liturgikk var bundne saman til ei faggruppa for hovudlæraren. Det fanst ikkje noko vedtak om å kombinera nett desse faga i ei gruppa. Då Wexels og Kaurin slutta vart dei nok slegne saman, men det var ingen prinsipiell grunn for det. Det var einast opportunitets-omsyn som spela inn. Det at Wexels vart tilsett som lærar i pastoralteologi, tala for at ein ikkje sette dette faget i noko prinsipielt samband med dei to andre, men søkte å få den mest dugande lærar i dette viktige faget. Til dette kom at fagkombinasjonen som var nemnd i kgl. res. av 9. juli 1854, var slett ikkje meint som fast. Den galdt til ein hadde vunne meir røynsla. Noko serleg slektskap kunne ein ikkje seia det var mellom dei tre faga. Homiletikken var for ein stor del ein formal disiplin som nytta seg mykje av retorikk og logikk og var i slekt med kateketikken, som òg for ein stor del var ein formal disiplin. Men pastoral-teologien var framfor alt ein realdisiplin som hadde psykologien som sin hjelpevitskap, og den burde som grunnstamma for dei andre faga verta einefag til praktikum. Som fast regel burde gjelda at læraren i dette faget var prest ved sida av lærergjerninga, slik at han støtt kunne ausa av si daglege røynsla som sjelesyrgjar. Hovudlæraren burde ein halda fast ved, men lata styret med godkjenning av kyrkjedepartementet til kvar tid taka avgjerd om kva fag han skulle førelesa i. I samsvar med dette gjorde Caspari og Bugge framlegg om at kyrkjedepartementet søkte å få i stand ein kgl. res. i den retning.

Den andre fraksjonen, professorane Johnson, Petersen og Myhre, var slett ikkje samde i slik ei omkalfatring. Det var ikkje tilfellelegt at dei tre faga var slegne saman. Då Grimelund vart tilsett hadde både styret og kyrkjedepartementet ytra at det framfor alt

var «de væsentlige Fag» ein ynskte hovudlæraren skulle taka over. Og når det vart pastoralteologi og homiletikk og liturgikk som vart slegne saman, synte dette at autoritetane som den gong hadde med det å gjera, såg på desse faga som «de væsentlige». Det var nok ikkje tilfellelegt dei gjorde det, men av vel gjennomtenkte prinsipielle grunnar. Ordninga hadde dessutan fungert tilfredsstillande i 30 år. Dei tre faga var hovudfaga og burde samlast på ei hand. Framlegget frå motparten ville føra til at ein tok tilfellelege og reint personlege omsyn. Dei rådde til at Klaveness, som både praktisk og teoretisk var ein sers dugande mann, vart tilsett som ny hovudlærar.[40])

c) Frå Gustav Jensens første periode som hovudlærar ved seminaret til 1905.

Korkje Roll eller Klaveness vart tilsette i posten som hovudlærar. Det var kallskapellan i Gamle Aker Gustav Jensen som vart Heuchs ettermann. I 1888 sendte han eit skriv til styret der han i tre hovudpunkt gav uttrykk for det han syntest vanta ved seminaret og kva som burde gjerast for å retta på veilene: 1. Han ville ha innført to nye fag, evangelistikk og kybernetikk, for di kyrkja si misjonsgjerning med kvart hadde fått ein alt meir framståande plass enn før, og kyrkjeforfatningsspørsmålet vart meir og meir brennande innan heile den lutherske kyrkja. Eva ein seg for å føra inn fleire fag, kunne ein ta dei timar som trongst til desse faga — ein time i veka i eit semester på kvar med lærarane i kateketikk som førelesar i misjonslæra og hovudlæraren som førelesar i kyrkjeforfatning — og taka tilsvarande timar frå pedagogikken som helst høyrde heime i den lærarutdaninga som universitetet gav, og frå kyrkjerett som var ein juridisk vitskap. 2. Som ordninga nå var vart det altfor lita praktisk øving for kandidatane, og det som var enn verre: Kandidatane kunne taka praktisk teologisk eksamen utan å ha høyrt på ei einaste førelesning eller halde ei einaste prøvepreike eller katekisasjon. Hadde det ikkje stade på kandidatane sine økonomiske vanskar, burde dei vore plikta til *to* semesters kurs, iser for å taka del i praktiske øvingar, og hadde det ikkje bode på så mange vanskar burde eit førebuingsår hos ein praktisk prest vera eit av vilkåra for å få prestetenesta. — Men når det her nemnde baud på såpass mange vanskar, hadde Jensen stansa ved at kandidatane vart plikta til eit semesters opphald ved seminaret, og at dei når dei søkte embete la fram vitnemål frå ein sokneprest om at dei hadde preika minst tre gonger og fått kritikk og veg-

40) Ibid. nr. 2, 1881.

leiding av soknepresten, og kanskje også teke del i arbeidet i kyrkjelyden. 3. Om det kanskje prinsipielt var rettast å leggja førelesingane til universitetet med ein professor i praktisk teologi, der det til 2. avdeling teoretikum også høyrde prøve i praktiske disiplinar, så hadde seminaret som det nå var sine føremuner. Kandidatane var komne til mognare alder som passa for oppgåva, når dei tok den praktiske eksamen. Dei kunne samla seg heilt om praktikum, og ved å samlast om *det eine* veksa saman, slik at det vart lettare å taka mot impulsar frå kvarandre og frå lærarane. At hovudlæraren skifte så ofte gjorde sitt til at undervisninga vart driva i den praktiske prestetenesta sin ande. Læraren, som alltid kom frå den praktiske prestestand sine rekkjer, kom med frisk arbeidskraft, friske impulsar og nytt syn på mange ting, når kanskje føremannen hans ved seminaret hadde gått seg trøtt.

Jensen slutta skrivet med at dersom ikkje styret gjorde framlegg om å flytta dei praktiske faga til universitetet i nær framtid, så kunne ein vel med det første retta på veilene ved den ordninga som var.[41])

Med det første vart det ikkje noko positivt resultat av framlegget til Jensen. Men både sumt av det han her hadde nemnt og fleire ting med førde han fram til siger i det nye reglementet for seminaret i 1905.

Mellom Gustav Jensens første og andre periode som hovudlærar var sokneprest J. Riddervold tilsett i posten frå 1888—1894. I det belet han slutta ved seminaret prøvde den friviljuge komitéen som ordna med akademiske gudstenester på universitetet, å få ordna det slik at Riddervolds ettermann vart pliktig til å taka over desse gudstenestene. Riddervold meinte at ei slik ordning nok burde koma ei personleg trong hos hovudlæraren i møte og verka fruktberande for læreverksemda hans. Men læregjerninga hans ved seminaret kravde han så heilt at han trudde dei som elles var skikka, ville verta skremde frå å søkja dersom ei ny arbeidsbør vart lagt på dei. Styret sa at løna til hovudlæraren, 3600 kr. pluss eit tillegg på 600 kr., var altfor låg. Med den løna resikerte ein at ingen ville ha posten. Men vart den hevja, t. d. til 5000 kr. pluss to tillegg på 500 kr. etter fem og ti år, så hadde det ikkje noko imot at han tok over desse gudstenestene, og det gjorde framlegg til kyrkjedepartementet om det. Men departementet gjekk ikkje med på det. Posten måtte i tilfelle kunngjerast ledig på nytt. Søknadsfristen var ute, og det var ynskjeleg å få han tilsett som han var utlyst.[42])

41) Sem.Journ. nr. 9, 1888. — 42) Forhandl.protokoll for styret for det pr.teol. seminar nr. 2, 1894; Sem.Copib. nr. 5—6, 1894; Sem.Journ. nr. 10, 1894.

Til Riddervolds ettermann heldt styret Gustav Jensen sjølvskriven, og han vart tilsett i 1895. I februar same år søkte sju kandidatar om at praktisk teologisk eksamen, som før hadde vorte halden i januar og august, for framtida måtte verta halden ved slutninga av semestra. Som det nå var braut ferien like før eksamen av studiet på ein uheppen måte. Sume kandidatar hadde ikkje høve til å vera ved seminaret utan til eksamen, for di dei ikkje hadde høve til å reisa til heimstaden sin i ferien. Dessutan ville det vera lettare å få skulearbeid, når ein kunne taka til like etter ferien. Styret var samd i dette, og vedtok at frå 1895 I skulle eksamen haldast ved slutten av kvart semester.[43])

I Gustav Jensens andre periode som hovudlærar fekk dei tankane som han hadde nemnd i 1888 om brigde og betring ved seminaret, nytt liv. Det var elles ikkje berre Jensen som hyste slike tankar. Hovudinnvendinga mot seminaret var då som det til dels har vore i heile soga åt det: Det var for teoretisk anlagt. Praktikum måtte verta meir praktisk.

Dette kom til uttrykk i ein artikkel i Luth. Kirketid. i 1871 av ein som hadde teke eksamen ved det. Han gjorde til og med framlegg om at den skriftlege delen av eksamen fall bort, og at munnleg prøve vart sett i staden. Dei praktiske øvingar måtte femna om så mange greiner ved prestegjerninga som råd var. Ikkje berre teoretisk, men i det røynlege liv burde kandidatane møta spørsmåla, så dei kunne få personlegt pastoral-teologisk innsyn. Hovudkravet var at «det bestaaende Seminarium træder mere ud i Livet og fører sine Elever mere ud i Livet og Gjerningen der, end det hidtil har gjort».[44]) I same bladet kom det i 1889 og 1891 to innlegg til som tok opp att krava om eit fyldigare *praktisk* seminar.[45]) Ein av innsendarane, Joh. Johnson, seinare hovudlærar ved seminaret, skreiv i sitt friske innlegg at vedtaket om dei to semestra berre var papirvedtak. Kandidatane kom ofte til Kristiania fjortan dagar før eksamen og las utan vanskar til laud i den tida. Kravet måtte verta to semester, *i røynda.* Det var praktisk dugleik dei trong, og den vann ein ikkje berre ved å skriva fingrane sine trøytte på ein universitetspult. Elevane burde saman med læraren vitja møta åt indremisjonen, sektene, frelseheren etc. og få betre kjennskap til det røynlege livet.[46])

Men endå om det såleis frå fleire kantar vart sett fram krav om betring og brigde, greip planane til Gustav Jensen vidare enn nokon av dei andre. I 1897 kom han atter inn på dei. Biskop Bugge hadde

43) Sem.Journ. nr. 3, 1895; Forhandl.protokoll etc. nr. 1, 1895. — 44) Luth. Kirketid. B. 5, 1871, s. 321—326. — 45) Ibid. B. 5. 1889, s. 306 flg.; B. 9, 1891, s. 146 flg. — 46) Ibid. B. 9, 1891, s. 146 flg.

i 1896 sendt eit skriv til kyrkjedepartementet der han kom med framlegg om at kyrkjerett anten vart eksamensfag eller at kandidatane vart plikta til å fylgja førelesingane i dette faget, fordi det synte seg at når dei børja som prestar var dei så fåkunnige i praktisk-administrativ retning at det var påkravt med ei betring.[47]) Året etter sendte læraren i kyrkjerett eit brev til styret der han ytra at det måtte verta pålagt kandidatane å fylgja førelesingane i kyrkjerett, og at han var viljug til å halda eksamensprøver i dette faget om det vart kravt. Då Jensen fekk saka til uttaling, sa han at skulle det gjerast brigde i seminarplanen var det andre spørsmål som burde takast opp først. Han visa til det han hadde skrive om det i 1888, og gjorde framlegg om å setja ned ein komité på 3 eller 5 mann til å taka seg av det han hadde nemnt og andre ting med som var av interesse for seminaret. Førebels samla han det i fire punkt:[48]) 1. Plikt for dei som tok praktisk teologisk eksamen til å taka del i dei homiletiske og katekctiske øvingar. Det same burde gjelda for øvingar i å lesa høgt og i føredrag. (Øving i føredrag og i å lesa høgt vart teke med i fagkrinsen i 1890.[49])) Øvingar i kyrkjesong og messe måtte kunne styttast av til eitt semester, og øvingane i å messe og lesa høgt måtte kunne takast før ein hadde teke teoretikum. 2. Læra om misjonen og kyrkjeforfatninga vart å innføra i fagkrinsen. 3. Saman med læra om kyrkjeforfatninga skulle ein gjera kyrkjerett til eksamensfag og slå saman karakterane for desse. 4. Endeleg kom spørsmålet kva ein kunne gjera for at kandidatane utanom seminaret kunne få litt praktisk føredaning før dei gjekk inn i prestetenesta.

Det vart Jensen sjølv som arbeidde ut eit utkast til «Nærmere Bestemmelser om det prak.theol. Seminariums Ordning».[50]) Samanliknar ein dei einskilde paragrafanc i utkastet med reglementet av 1849, vil ein finna at dei tre første vik lite av frå kvarandre. Det som skil, er at Jensen gjer framlegg om at hovudlæraren vert medlem av styret, og at han vert tilsett på 3 månaders oppseiing. (Med omsyn til desse brigde, så var jo §§ 1 og 3 i reglementet av 1849 forma ut før den første hovudlæraren vart tilsett.) §§ 4 og 5 i utkastet handla om lærarar, fagkrins og plikt til å taka del i praktiske øvingar. Hovudlæraren[51]) skulle ha dei tre faga

47) Sem.Journ. nr. 5, 1897. — 48) Sem.Copib. nr. 2, 1897. — 49) I 1889 søkte cand. Y. Brun om å verta tilsett som lærar i munnleg føredrag ved sem. med ei løn som styret fann passande. På budsjettet 1890—91 førde dep. opp 300 kr. til ein lærar i føredrag og leseøvingar. Brun vart tilsett. (Sem.Journ. nr. 8, 1890.) — 50) Dep.Tid. 1905, s. 338—340; Sem.Copib. nr. 2, 1900. — 51) Gustav Jensen ville ha hovudlærar bytt om med lærar i praktisk teologi. Ved det ville etter hans syn denne si reale gjerning og sitt verd finna passande uttrykk. Namnet på denne læraren hadde elles skifta opp gjennom åra. I 1851 vart han kalla lærar i homiletikk, past.teologi og liturgikk,

han hadde hatt før, med læra om den indre misjon knytta til pastorallæra, og syta for at kandidatane fekk høve til pastoralske øvingar t. d. på sjukehus. Læraren i kateketikk skulle førelesa i misjonslære, om ikkje det òg vart pålagt hovudlæraren. Læraren i pedagogikk skulle taka serskilt omsyn til den norske skulen. Læraren i kyrkjerett hadde også å førelesa om kyrkjeforfatninga etter grunnsetningane åt den evangelisk-lutherske kyrkja. Dessutan skulle det vera ein lærar i kyrkjesong og messe og ein i føredrag og høgtlesing. Kandidatane hadde å gjera greide for to semesters førelesningar, og var plikta til å taka del i dei praktiske øvingane i eit semester. Når dei meldte seg til eksamen, skulle dei leggja fram vitnemål om slik deltaking. Øvingane i kyrkjesong og messe og føredrag og høgtlesing kunne dei taka som studentar. §§ 7 og 8 i utkastet handla om nye eksamensfag og sensorar ved eksamen. Dei nye eksamensfaga var læra om den indre misjon, knytta til pastorallæra, misjonslæra og kyrkjerett med læra om kyrkjeforfatninga. Tre av faga skulle vera skriftlege, resten munnlege pluss øvingar. Hovudlæraren hadde å fungera som sensor, i hans fag skulle læraren i kateketikk vera det. Ein kunne òg kalla inn universitetslærarar og prestar i arbeid som sensorar.

Med motivering til dei einskilde paragrafer vart utkastet sendt til styret. Styret hadde frå før drøfta koss ein skulle få ei betre ordning ved seminaret, og slutta seg i det heile til utkastet med nokre merknader om at i kyrkjerett burde iser den norske kyrkjerett førelesast for at prestane kunne få større administrativ dugleik, og at styret i sume høve, når det t. d. galdt eldre praktisk dugande menn som ville ta praktikum, burde kunne gi slike løyve til å sleppa å taka del i dei praktiske øvingane som var nemnde i § 5.[52]) Idet styret tilrådde at utkastet vart vedteke ved kgl. res. var det av den meining at det var naudsynt med ei tilleggslov til lova av 16. juni 1848, og gjorde framlegg om ei slik lov der det heitte at kyrkjerett og misjonslære skulle vera undervisnings- og eksamensfag ved sida av dei faga som var nemnde i §§ 1 og 3 i lova av 1848, og at kandidatane var plikta til å taka del i eit kurs både i kyrkjesong og messe som før og i dei andre praktiske øvingane ved seminaret, med den merknad om fritaking frå desse som er nemnd ovanfor.[53])

Kyrkjedepartementet la utkastet fram for bispane. Bispane i Hamar, Bergen og Tromsø var stort sett samde med det, men Bergen- og Tromsø-bispen ville at kandidatane straks skulle verta plikta til eit kurs på to semester i praktiske øvingar. Tromsø-bispen

i 1869 lærar ved seminaret, i 1874 hovudlærar. Same året vart han i eit stortingsvedtak nemnd bestyrer av det prak.theol. Seminarium. (Sem.Copib. nr. 2, 1900.)

52) Dep.tid. 1905, s. 341. — 53) Ot.prop. nr. 16, 1901—02, s. 2.

tilrådde at ein heldt serskilte øvingsgudstenester, og at kandidatane før eksamen skulle ha preika minst to gonger ved ei sundagsgudsteneste. Kristiania-bispen hadde uttala seg om utkastet som medlem av styret for seminaret. Bispane i Trondheim og Kristiansand var på viktige punkt usamde med det. Dei rådde frå at kandidatane vart plikta til å taka del i praktiske øvingar, også øvingane i kyrkjesong og messe, og eva seg i å gjera kyrkjerett til eksamensfag. Kristiansand-bispen, som var den tidlegare hovudlærar ved seminaret, J. C. Heuch, eva seg òg i å ta med misjonslære som eksamensfag. Han ville at hovudlæraren skulle heita førstelærar og ikkje lærar i praktisk teologi som Jensen hadde gjort framlegg om, og han tok opp att det som var aktuelt den gong han slutta som hovudlærar, at fagkrinsen for denne læraren ikkje plent trong vera dei tre faga han til dessar hadde hatt. Han tok òg fram att det han hadde halde fram då han var lærar ved seminaret, at det burde ikkje gjevast karakter for preika, men berre «Admissus» eller «Non admissus». Trondheim-bispen ville ikkje ha læra om indre og ytre misjon i fagkrinsen, og heller ikkje nokor læra om kyrkjeforfatninga. Det praktiske studiet ville elles verta for byrdefullt.[54])

Kyrkjedepartementet var samd i at dei vedtaka som var gjeldande ved seminaret, trong å viderast, og meinte at praktiske omsyn tala for å få i stand ei ny lov, for di lova av 1848 slo fast kva fag var eksamensfag. Dette batt seminaret på ein praktisk uheppen måte. Ein burde ikkje lovfesta kva fag skulle vera eksamensfag og kva fag ikkje skulle vera det eller kva praktiske øvingar skulle haldast. Det kunne vera så ulikt i dei ymse tidsperiodar som kvar for seg sette sine serskilte krav til undervisninga. Ein burde derfor på administrativ veg ved kgl. res. avgjera fagkrinsen, slik at det vart lettare å gjennomføra dei reformar som etter kvart var turvande. I samsvar med dette vart det den 3. februar 1902 ferda ut kgl. res. om utkast til ny lov for seminaret.[55])

Kyrkjekomitéen som fekk med saka å gjera, kom med sitt framlegg til vedtak om ny lov. Det svara ord til anna med utkastet i proposisjonen, så nær som at det tok med det som var fastsett i lova av 16. juni 1848, men lete ut i proposisjonen av 1902: at undervisninga skulle ordnast slik at kandidatane kunne taka eit fullnøgjande kurs på to semester.[56])

Saka kom føre i odelstinget den 10. april 1902. Lützow Holm hevda at kandidatane burde få meir øving i sjelesorg enn før, og

[54]) Dep.Tid. 1905, s. 341—346, 353—355. — [55]) Ot.prop. nr. 16, 1901—02. — [56]) Indst. O. 6. B. nr. 37, 1901—02, s. 93—95.

helst ha eit prøve- og utdaningsår hos ein eldre prest før dei kom i sjølvstendig prestestilling. Liestøl tala imot det han kalla «begrædelsestonen» frå preikestolen og i den religiøse forkynning, og meinte at seminaret burde freista retta på denne uvanen som frå preikestolen også hadde ete seg inn i skulane.[57]) Kyrkjekomitéen sitt framlegg til vedtak om ny lov vart elles samrøystes godkjent både av odelstinget og lagtinget,[58]) og den 14. mai 1902 vart den nye lova for det praktisk-teologiske seminar ferda ut. Den lua slik:

§ 1.

Ingen teologisk Kandidat kan faa Ansættelse i geistligt Embede eller modtage Kirkens Indvielse til Presteembedet for at udføre geistlig Virksomhed her i Landet, før han har bestaaet Afgangsexamen ved det praktisk-teologiske Seminar i Kristiania.

§ 2.

Den teoretiske og praktiske Undervisning ved Seminaret indrettes saaledes, at et fuldstændigt Kursus kan være tilendebragt i to Semestre. De nærmere Bestemmelser om Seminarets Undervisnings- og Examensfag, om Kandidaternes Pligt til at deltage i dets Undervisning og praktiske Øvelser, om Examens Anordning og om Seminarets Bestyrelse og Virksomhed forøvrigt gives af Kongen.

§ 3.

Lov om det praktisk-teologiske Seminar af 16de Juni 1848 med Tillægslov af 7de August 1854 ophæves.[59])

I innstillinga si hadde kyrkjedepartementet sagt at dersom utkastet til ny lov for seminaret vart vedteke av stortinget, ville det drøfta nærare Gustav Jensens framlegg og koma med innstilling om nytt reglement for seminaret.[60]) Fråsegnene frå bispane vart av kyrkjedepartementet lagt fram både for hovudlæraren og for styret. Dei fann ikkje noko i fråsegnene som gav grunn til å endra Jensen sitt framlegg. Kyrkjedepartementet drøfta saka vidare både med Gustav Jensen og med styret og med Bernt Støylen som i 1902 hadde vorte Jensens ettermann som hovudlærar.[61]) Den innstillinga til nytt reglement for seminaret som departementet kom med og som vart godkjent den 23. januar 1905,[62]) svara for det meste til Jensens utkast. Men nokre avvik var der. Departementet var samd med Heuch at det kunne vera mindre heppelegt å slå fast at hovudlæraren skulle vera plikta til å førelesa i tre bestemte fag. To fag

57) Stort.Forhandl. 8, I, 1901—02, s. 1119—1122. — 58) Ibid.; Stort.Forhandl. 8, II, 1901—02, s. 362. — 59) Norsk Lovtid. 2den Afdeling 1902, s. 268. — 60) Ot.prop. nr. 16, 1901—02, s. 3. — 61) Dep.Tid. 1905, s. 356—357. — 62) Ibid. 361—364; Norsk Lovtid. 2den Afdeling, 1905, s. 51—53.

burde alltid høyra inn under han, pastorallæra med læra om den indre misjon og homiletikk. Det tredje faget kunne ein fastsetja kvar gong det vart tilsett ny hovudlærar. I kyrkjerett måtte undervisninga leggjast mykje meir i praktisk leid. Hos dei som røkta det geistlege embetet, hadde det synt seg ein skort på kjennskap til lover og vedtak som det måtte rettast på. Like eins var det i det reint forretningsmessige som prestane som embetsmenn fekk å gjera med. Her òg måtte læraren i kyrkjerett yta vegleiding, så vel i kontorarbeid og embetsførsla som i dei ymse administrative og rettstilhøve som prestane kom i kast med. Med omsyn til dei praktiske øvingane var kyrkjedepartementet usamd med bispane Heuch og Skaar, som ikkje ville at kandidatane skulle vera plikta til å taka del i dei. Ein måtte hindra at kandidatar som aldri hadde noko øving i preike og katekisasjon, tok den praktisk-teologiske eksamen. Det måtte heretter verta plikt for dei som ville verta prestar, å taka del i eit semester i desse øvingane, med mindre styret saman med hovudlæraren godkjende søknad om fritaking.[63])

Den nye lova av 14. mai 1902 og det nye reglementet av 23. januar 1905 som løyste av lova av 1848 og reglementet av 1849, kjenneteikna eit stort framsteg for seminaret i meir praktisk og livsnær leid. Først og fremst må nemnast at kandidatane vart plikta til å taka del i dei praktiske øvingane. Det vart ikkje lenger høve til å taka eksamen utan å ha lagt fram vitnemål om at ein hadde teke del i desse øvingane eit semester, så nær som for dei som hadde fått søknaden om fritaking stetta. I Gustav Jensens første periode som hovudlærar var det om lag 20 av 150 kandidatar som tok eksamen utan å ha vore ved seminaret.[64]) Det høyrest nok ikkje så ille ut, men det var ingen ting i vegen for at det som i hans periode til dels hadde vore undantak, kunne forverrast mykje, om det ikkje vart eit brigde her.

Det praktiske siktet i reglementet fekk òg si sterke understreking i det som vart føreskrive om undervisninga i kyrkjerett. Medan ein før meir hadde lagt hovudvekta på det historiske, vart nå det administrative i embetsførsla teke større omsyn til. I same aktuelle leida peikte at forutan kyrkjerett vart også misjonslære teke med som eksamensfag. I siste halvparten av hundreåret hadde heidningmisjonen og indremisjonen gått sterkt fram og fått inngang i dei fleste kyrkjelydar i landet. Det var difor om å gjera at dei som skulle verta prestar, fekk kunnskap om og kjennskap til desse organisasjonar som dei seinare kom til å få gjera med i si prestegjerning.

63) Dep.Tid. 1905, s. 357—361. — 64) Sem.Journ. nr. 9, 1888.

Verdt å merka seg er § 6 i reglementet som var ny. Den lua slik: «Ved Siden af de foran omhandlede Fag og Øvelser gives der saavidt mulig Kandidaterne Adgang til at høre Foredrag om norsk Kirkeliv og over de forskjellige Egnes Eiendommeligheder i religiøs, social og folkelig Henseende. Forsaavidt Bevilgning hertil gives, kan disse Foredrag i fornødent Fald overtages af andre end Seminarets Lærere.»[65]) Departementet ville at kandidatane skulle læra nærare kjenna norsk kyrkjeliv i det heile og det sermerkte ved norsk folkeliv, i tru og tenkjemåte, i sed og skikk. Den praktisk-teologiske undervisninga fekk såleis eit mykje sterkare innslag enn før av det nasjonale og det folkepsykologiske i landet vårt.

65) Norsk Lovtid. 2den Afdeling 1905, s. 52.

LITTERATUR

Hans Nielsen Hauges Skrifter. Samlet utgave ved Hans N. H. Ording. Bd. 1. Andaktsbokselskapet, Oslo 1947.

Det er fyrste gongen Hauges skrifter kjem i samla utgåve. Det er all grunn til å helsa dette tiltaket med fagning. For desse skriftene som ein gong var så mykje lesne her i landet, meir enn andre oppbyggingsskrifter, har lenge vore lite tilgjengelege. Her og der kunne ein koma over eit og anna skrift i gamal utgåve, og stundom såg ein eit utval av Hauge-skrifter utgjeve i manns minne. Dei Hauge-bøkene som har vore lettast å finna mellom andaktsbøkene i kristne heimar i våre dagar, er dei to postillane, Den christelige Lære, forklaret over Epistlerne og Evangelierne, og «Samlingspostillen». Og så Hans Nielsen Hauges Reiser. For granskarar har nok bøkene oftast vore tilgjengelege i det offentlege bibliotek. Men slett ikkje alle var å finna i 1. utgåve, og så måtte ein stundom visa til *ei* utgåve og stundom til ei anna. Av dette vart det mykje uvisse og forvirring. No får vi ei mest mogleg korrekt utgåve av dei opphavelege skriftene med opplysning om seinare variantar, ei samla utgåve som vert lett å slå opp i, og som det vil falla naturleg å nytta for alle som har ærend borti Hauges forfattarskap.

Band I av Hauges skrifter er tilrettelagt med teologisk og filologisk sakkunnskap og med praktisk skyn. Under ein tekst-resensjon av dette slaget vert ein sjølvsagt stilt framfor mangt eit dilemma. Det eine omsynet må ofrast for det andre. Kva som er viktigast, lyt ein avgjera etter skyn. Stort sett tykkjer eg her er gjort eit godt opptak, og at det ingen grunn er til å å vika av frå planen i dei seinare banda. Det som er mindre heldig i detaljane i dette bandet, kan rettast på gjennom tilleggsmerknader i eit seinare band, helst då i det siste, der ein kan samla corrigenda et emendanda til alle band.

Det er heilt naturleg at ei skriftserie som denne vert opna med ein presentasjon av forfattaren. Men etter mitt syn kunne ein utan skade ha fortalt mindre om sjølve mannen og meire om bøkene

hans ved eit høve som dette. Ein ventar å få mest mogleg ljos over fyresetnadene for Hauges skrifter, og sameleis over deira historie som ferdige bøker, og den verknad dei har øvt i vårt folk. Eg undervurderar ikkje dei innleidingar og realmerknader som fylgjer dei einskilde skrifter, men tykkjer at det kunne vore gjort noko meir ut av det litteraturhistoriske både i biografien og i apparatet til dei einskilde skriftene. Med omsyn til kjeldene for Hauges forfattarskap og dei eldre skrifter han siterar, finn ein ikkje så lite i realmerknadene. Men ein del stader der Hauge alluderar til eldre litteratur utan å sitera ordrett og gjeva eksakt kjelde-tilvising, går nyutgåva stillteiande framom uten å gjeva dei opplysningar som ein ventar. Det bør vera prinsipp i ei vitskapleg utgåve anten å verifisera dei sitat og referat av eldre forfattarar som finst, eller å opplysa om at det ikkje har lukkast å verifisera dei. Når t. d. Hauge både i Verdens Daarlighed og i Guds Viisdom refererar eit ord av Pontoppidan om dei som gjer vegen til himmelen breid og prisar folk sæle til dess dei vaknar i helvete (s. 104 l. 32 og s. 153 l. 4), så burde realmerknadene ha opplyst om at ordet som Hauge viser til, står i Sandhed til Gudfrygtighed, spursmål 176. Eller når Hauge skriv (I, s. 281): «thi mod Pavens Efterfølgere skal jeg være opsetsig og en Pestilentse» osv., burde det vore opplyst at dette er ein allusjon ikkje berre til Acta 24, 5, men også til paveverset som stod under Luthers bilete på titelbladet til Luthers katekisme i eldre tid: «Hør mig, o Pav, jeg være vil / din Pestilents men jeg er til / Naar jeg er død, skal du forgaa / Det siger Luther, vaer derpaa!» (Jfr. det ord som tidleg vart tillagt Luther: Pestis eram vivens, moriens mors tua, papa. Köstlin—Kawerau, Martin Luther 1903, II s. 199 og 244.) At Hauge nyttar dette verset om seg sjølv, fortel ikkje lite om hans sjølvkjensle som reformator.

Om utbreidinga av Hauges skrifter og den pris folk sette på dei, ville det vore bra å ha fått fleire opplysningar i ei moderne utgåve av skriftene hans. Eitt og anna er å finna her og der. Til saman kunne det kasta ljos over ein viktig del av vår religiøse litteraturs historie. Nokre døme: Frå Sunnfjord vert meldt i 1804: «Jeg har endog ladet mig fortælle at Nogles Høyagtelse for hans (dvs. Hauges) Skrivter gaaer saa vidt, at de, efterat have anskaffet sig samme, skille sig ved eller bortsælge endog de nyttigste og opbyggeligste Bøger, i hvis Læsning de tilforn have fundet Fornøyelse» (Presten Mathias Linds fråsegn 22. august 1804 i Riksark., Hauges sak, Pk. II, Nr. 17). Ein av Hauges vener, Ole Rørsveen frå Ringsaker, er kjend for å ha bore så mange byrder av Haugebøker rundt om i Noregs dalar og flatbygder at han vart krok-

ryggja av det (Heggtveit II, s. 691). Korleis Hauge sjølv spreidde sine skrifter, omtalar han her og der. — I Vågå var Hauges skrifter på annankvar manns hender, skriv soknepresten i 1804 (Bang, H. N. Hauge, 3. oppl. 1910, s. 303). På Sunnmøre samla politiet inn 926 Hauge-skrifter, derav 69 eksemplar av Verdens Daarlighed og 54 av Guds Viisdom (Bang, Til Minde om H. N. Hauge, 1896, s. 36—48). I Kvitseid vart dei inndregne Hauge-bøkene liggjande på skrivargarden i mannsaldrar, til dess ein heil del vart selte på auksjon i 1868 (Heggtveit I, s. 273). Biskop P. O. Bugge gjorde utveg til at dei skrifter som var fråtekne bøndene i Hemne, vart utlevera til eigarane att. (Kyrkjedepart. jnr. 909, 1817, Riksark.) I gamle Hauge-bøker står ofte namnet på den som har ått boka. Her og der får ein ein glytt inn i kva einskilde bøker kan ha hatt å seia for folk (t. d. Heggtveit II, s. 4). Lars Iversen Kjeldmo (1769—1853) og Ole Torgersen Svanøe (1781—1860) fortel båe at dei i sin ungdom kom over Hauges bok om Verdens Daarlighed. For Lars Iversens vedkomande førde det til hans åndelege gjennombrot, og Ole Torgersen tok til å tala med andre om Gud då han hadde lese boka (H. N. Hauge, Religiøse Følelser, 1817, s. 72 og 111). Gunhild Høyjord i Andebu fortel at mannen hennar i året 1800 kjøpte boka Guds Viisdom. «Da læste jeg vel i den og fik Smag af Sandheden, som var uimodsigelig i mit Hjerte,» skriv Gunhild (Rel. Følelser, s. 87 f.). Lars Kyllingen (d. 1826) fekk òg tak i Guds Viisdom. Den «var et stort Middel for mig», skriv han (Rel. Følelser, s. 142). Jens Hansen Bakkemølla fortel at han i sitt 14. år vart sendt av skulemeisteren til ein mann som hadde kjøpt Guds Viisdom i byen, for å låna boka. Skulemeisteren las for borna or denne boka, «hvorover jeg blev meget rørt», skriv Jens Hansen, «og længtes meget efter at faae tale ved en saadan, der havde faaet et saadant forandret Sind» (Rel. Følelser, s. 148). Henrik Mathiesen frå Balsfjord (1780—1826) let oss vita at det høyrde med til Guds førsle med han til omvending at han fekk sjå Evangeliske Levnets-Regler (Rel. Følelser, s. 65).

Då det i 1858 vart kjent at Norsk Kirketidende arbeidde for å få ut ei ny utgåve av Hauges Reiser, rykte ein anonym innsendar i Morgenbladet 1858, nr. 103, ut med ein protest og hevda at ei slik påtenkt utgåve av Hauge-skrifter både var «ubetimelig» og «skadelig». Stykket var truleg skrive av ein kyrkjemann. Ein slik reaksjon er i vår tid ikkje lenger tenkjeleg. Vel er det klårt at Hauge forstod stykkevis og profeterte stykkevis, men det er òg klårt at det einsidige i hans bodskap var ei spesiell understreking av sanningar som tida serleg vel trong å høyra. I den tid som ligg imellom Hauge

og oss, har hjulet svinga ein heil gong rundt, så det atter er aktuelt å høyra Hauges sterke, milde maning til omvending, sann gudsfrykt og heilagt liv. Saman med den evangeliske sola fide, sola gratia-forkynning treng vi ein Hauge-renessanse med forkynning av frelse frå syndemakta i vårt liv. Utgjevaren av Hauge-utgåva har i dette fyrste bandet s. 254 på ein stutt og råkande måte gjeve ord for det mest karakteristiske i Hauges forkynning såleis: «Når synden skal forlates av Gud, da må den også avståes av mennesket.» Dette er òg bibelsk og reformatorisk forkynning. Det er aktuell forkynning for vår generasjon som er i ferd med å tapa synet for absolutte moralkrav.

A. S.

RETTFERDIGGJØRELSEN AV TRO ALENE OG DEN SÅKALTE ETISK-MYSTISKE FRELSETILEGNELSE HOS PAULUS

Av D. A. Frøvig.

Etter hevdvunnen luthersk oppfatning er det etter Paulus' mening bare én frelsevei, og det er å bli rettferdiggjort av tro på grunnlag av Jesu sonende død. Man frelses da av nåde for Jesu skyld, og frelsen beror ikke på noen menneskelig prestasjon eller fortjeneste, men ene og alene på Kristi fullbrakte verk. Likevel står det fast at vi på dommens dag skal dømmes etter det vi har gjort (1 Kor 4, 9; 2 Kor 5, 10; Rom 14, 10—12), og at det altså allikevel har betydning å gjøre gode gjerninger. Derfor har det interesse at der er teologer som hevder at der hos Paulus ved siden av læren om rettferdiggjørelse ved tro også finnes en annen teori om frelsetilegnelsen, som gjør det umiddelbart innlysende at frelsen både er en frelse fra syndens skyld og fra dens makt og derfor må virkeliggjøres i stadig kamp mot synden, og denne teori går ut på at den troende ved dåpen delaktiggjøres i Kristi død og oppstandelse og rettferdiggjøres fordi han er «i Kristus» og lar seg i alt lede og drive av ham. Det er dette man i den paulinske bibelteologi gjerne kaller den «etisk-mystiske» teori om frelsetilegnelsen, og man opfatter gjerne denne teori som en parallell til læren om rettferdiggjørelsen av tro (H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestam. Theologi, 1911, II, s. 149 f.), eller man anser den for Paulus' egentlige frelse- og rettferdiggjørelseslære og mener at hans lære om rettferdiggjørelse av tro bare er et fragment av en forløsningslære (Albert Schweizer, Die Mystik des Apostels Paulus, 1930, s. 201 f.).

Vi vil i det følgende nærmere undersøke forholdet mellom Paulus' lære om rettferdiggjørelse av tro alene og denne etisk-mystiske teori, og det vil da vise seg hvorvidt vi i denne siste har en parallell til rettferdiggjørelsen av tro alene eller endog Paulus' egentlige

frelse- og rettferdiggjørelseslære. Først vil vi da minne om hva der etter Paulus ligger i læren om rettferdiggjørelse ved tro, og vi vil så nærmere bestemme og vurdere innholdet av den etisk-mystiske teori.

Skal vi forstå Paulus' bruk av ordet å rettferdiggjøre, må vi se det på bakgrunn av senjødedommens religiøse forestillinger. For senjødedommen var Gud framfor alt den rettferdige dommer som dømmer menneskene etter rett og fortjeneste og en gang skal dømme hele verden, og det store spørsmål var derfor om man kunne prestere en lovoppfyllelse som gjør at Gud kunne erklære en for rettferdig (Strack og Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud u. Midrasch, I, 250 f., III, 163 f., W. Bousset, Die Rel. des Judentums im späthellen. Zeitalter, 1926, s. 379 f., 387). Det er dette som er bakgrunnen for Paulus' språkbruk når han taler om å bli rettferdiggjort av Gud. Også han var overbevist om at Gud etter Skriften skal dømme verden (Dan 7, 9—12; Rom 3, 6. 2, 3—10), og også for ham var det det store spørsmå hvordan man skal bli kjent rettferdig av Gud. Mens imidlertid samtiden håpet å bli funnet rettferdig på grunn av lovoppfyllelse, mente Paulus at dette var umulig fordi alle mennesker er syndere og ingen kan prestere de lovgjerninger som kreves (Rom 3, 20, 22); ved lovgjerninger, ἔργα νόμου, forstår han de gjerninger som loven krever (egentlig som hører den til), derimot ikke gjerninger som loven frambringer og som utføres av tvang uten at hjertet er med (Luther), og lovgjerningene omfatter derfor alt som loven krever både på tankens, ordets og handlingens område. Kjent rettferdig blir man derimot etter Paulus ved troen, betraktet som motstykke til all lovgjerning og menneskelig prestasjon (Rom 4, 3—5).

Verbet δικαιοῦν betyr som bekjent å holde, erklære en for rettferdig, δίκαιος, ikke å gjøre en rettferdig. Verber på οω kan ha faktitiv betydning, således δουλοῦν gjøre til slave, τυφλοῦν gjøre blind, men hvis de er avledet av adjektiver som uttaler en sedelig dom som ἀξιοῦν, ὁσιοῦν, betyr de å anse en for, holde ham for det som adjektivet utsier (verdig, hellig osv.). Verbet δικαιοῦν har i klassisk gresk aldri betydningen å gjøre en rettferdig, aliquem justum reddere, men det betyr å holde for rett, domfelle, straffe. Heller ikke i bibelsk språkbruk står verbet i faktitiv betydning, men alltid i forensisk, og det brukes her alltid om en gunstig dom. Det betyr her å frikjenne (Ex 23, 7), å skaffe en rett (Jes 1, 17), godtgjøre som rettferdig (Matt 11, 19), erklære en for rettferdig, kjenne en rettferdig (Matt 12, 37). Forutsetningen for denne kjennelse er naturligvis i alminnelighet at man er rettferdig (Dt 25, 1), men

Paulus bruker gjennomgående verbet for å betegne at Gud erklærer en rettferdig som ikke er det (Rom 4, 3. 3, 24), og dette kan Gud gjøre fordi han tilregner ham Kristi rettferdighet og under forutsetning av tro rettferdiggjør ham uforskyldt på grunn av Jesu sonende død («ved forløsningen i Kristus Jesus» Rom 3, 34, «ved hans blod» 5, 9 eller «ved Kristus» Gal 2, 17).

En faktitiv betydning kan δικαιοῦν synes å ha 1 Kor 6, 11, hvor der tales om å rettferdiggjøres i Herren Jesu navn og ved Guds Ånd, men tolkningen av dette sted er omstridt, og betydningen kjenne rettferdig lar seg, som vi senere skal se, også her gjennomføre. Etter *Theodor Zahn* skal denne betydning ikke passe når det dreier seg om rettferdiggjørelse her i tiden, men verbet skal da bety å gjøre rettferdig, i passiv å bli rettferdig, bare at der tenkes på synderens religiøse stilling, ikke på en forvandling av hans sedelige beskaffenhet, og at en synder blir rettferdiggjort av Gud, skal da bety at han blir satt i den stilling at han har hans dom for seg istedenfor mot seg (Kommentar z. Neuen Testament VI s. 204—210, og IX s. 123—126). Zahn henviser til at ordet i skriftstedet Rom 3, 4 etter grunnteksten må bety å være rettferdig, ikke å kjennes rettferdig. Men at grunntekstens ord betyr dette, er neppe riktig, da der etter sammenhengen nettopp tenkes på å være rettferdig i menneskenes øyne, altså å kjennes rettferdig av dem. Likeså mener Zahn at der ikke kan tales om en rettferdiggjørelse «hos Gud» (παρά Gal 3, 11) eller «for Gud» (ἐνώπιον, Rom 3, 20), hvis han i sådanne forbindelser tenkes å erklære mennesket for rettferdig. Men Zahn overser her at tilsvarende uttrykksmåter ofte bruktes i senjødedommen, hvor man f. eks. kunne si: «Så var det velbehag hos deg» (ἔμπροσθεν), istedenfor: Så var ditt velbehag (din nådige vilje, Matt 11, 26) eller: «Det er vilje hos eders fader» istedenfor: Det er eders faders vilje, Matt 18, 14 (Dalman, Worte Jesu s. 181 f.). Endelig framholder Zahn at forbindelsen å rettferdiggjøres «ved forløsningen i Kristus Jesus» (Rom 3, 24) eller «ved troen» (Rom 3, 30; Gal 2, 16) ikke passer til en forensisk og deklarativ betydning av verbet, da man her måtte vente «på grunn av forløsningen», «på grunn av troen». Men Zahn overser her at «ved forløsningen» og «ved troen» etter meningen mindre hører til momentet erklære enn til begrepet «rettferdig» i verbet «erklære for rettferdig», og hertil kommer at διά med genitiv i senere gresk ofte har avsvekket betydning og betegner på grunn av (Rom 8, 3; 2 Kor 9, 13, Blass-Debr. Grammatik 1913, § 223, 4; Rademacher, Neutest. Grammatik 1925, s. 142). Vi fastholder derfor at δικαιοῦν ikke har faktitiv, men deklarativ og forensisk betydning, og at dette er tilfellet, fram-

går da også utvetydig av steder som Rom 2, 13, hvor «rettferdiggjøres» står i motsetning til å «dømmes» v. 12 og derfor må bety å bli frikjent, Rom 4, 2 hvor rettferdiggjørelse er identisk med tilregning av rettferdighet, ja like fram med syndsforlatelse (v. 2, 3, 6, 7, 8), og av Rom 8, 33, hvor «rettferdiggjøre» korresponderer med «å anklage» og står i motsetning til å «fordømme».

I senjødedommen er rettferdiggjørelsen et esjatologisk begrep, idet frikjennelsen eller fordømmelsen av mennesket skjer på den ytterste dag da Gud skal dømme levende og døde. Også Paulus kjenner rettferdiggjørelsen som en framtidig akt som finner sted på den dag da hele verden skal dømmes (Rom 2, 13—16; Gal 5, 5). Men det eiendommelige ved ham er at han samtidig også, og det gjennomgående, betrakter rettferdiggjørelsen som en akt i nutiden, idet han mener at den troende allerede nå er frikjent av Gud og gjenstand for hans nåde, og fordi denne rettferdiggjørelse er en foregripelse av den definitive rettferdiggjørelse på dommens dag, kan den troende betrakte seg som frikjent og frelst for alltid (Rom 3, 24, 26, 28; 5, 1 f.; 8, 30).

Ved denne rettferdiggjørelse får den troende for det første tilgivelse for sine synder og hensettes i en nådestand som gir ham barnekår hos Gud og arverett til det evige liv, og på grunn av dette barnekår får han vedvarende og daglig forlatelse for sine synder (Rom 8, 33—34; Kol 1, 14; Ef 1, 7). At rettferdiggjørelsen etter Paulus bringer en hel og full frelse og derfor er total, framgår av Rom 1, 17, som tilkjenner den rettferdiggjorte evig liv, 5, 1—11 som viser at frelsen gjelder både for tid og evighet, 5, 18 som taler om «livsens rettferdiggjørelse», d. e. en rettferdiggjørelse som bringer evig liv (Blass—Debr. § 166), og 8, 30 som betrakter den rettferdiggjorte som allerede herliggjort.

Fordi rettferdiggjørelsen er tenkt som en domsakt, skjer den ikke suksessivt, men momentant, og fordi den er total, trenger den ikke å suppleres ved menneskets egne prestasjoner for å få gyldighet, men den formidles vedvarende fra menneskets side ved tro («av tro til tro» (Rom 1, 17; Fil 3, 8—9)). Den beror derfor heller ikke på de frukter som det nye, av Ånden skapte liv frambringer hos den rettferdiggjorte (Rom 8, 1—9; Gal. 5, 16—26). Dette liv består i at han stadig kjemper mot synden og drives og ledes av Ånden. Fri synden blir han ikke i sin dennesidige tilværelse (Fil 3, 12), men kjemper han mot den med frykt og beven (2, 12), står han allikevel i kraft av rettferdiggjørelsen som rettferdig i Guds øyne (det lutherske simul justus et peccator). Vidunderlig er denne lære, et herlig budskap som alltid vil gi alvorlig søkende sjeler

hvile og fred. *Luther* følte det som om Paradisets port var åpnet for ham da dette budskap for første gang lød klart for ham, og så er det ennå den dag i dag. Frimodig og glad kan den som vet seg rettferdiggjort, si med Paulus: «Er Gud for oss, hvem er da imot oss? Hvem vil anklage Guds utvalte? Gud er den som rettferdiggjør. Hvem er den som fordømmer? Kristus er den som er død, ja hva mer er, som også er oppstanden, som også er ved Guds høyre hånd, som også går i forbønn for oss. Hvem vil skille oss fra Kristi kjærlighet? . . . Jeg er viss på at hverken død eller liv, hverken engler eller krefter, hverken det som nå er eller det som komme skal, eller noen makt . . . skal kunne skille oss fra Guds kjærlighet i Kristus Jesus, vår Herre» (Rom 8, 31 f.).

Budskapet om frelse ved rettferdiggjørelse av tro alene var lenge glemt i den kristne kirke, og det var Luther forunt å oppdage det igjen og derved bane vei for kirkens reformasjon. Man kaller denne rettferdiggjørelse den juridiske, fordi den i formen er av rettslig art; reelt er den derimot et budskap om nåde over nåde. Den svarer til menneskets dypeste trang, og den gir en hel og full frelse. Den er også den eneste rettferdiggjørelse her i tiden som Paulus kjenner. At det er så, blir imidlertid som før nevnt bestridt av atskillige teologer. Således hevder *H. J. Holtzmann* i sin nytestamentlige teologi at der hos Paulus finnes to teorier om frelsetilegnelsen og to dertil svarende oppfatninger av Jesu forløsningsverk. Den ene oppfatning, som er jødisk, setter dette i relasjon til syndens skyld og gir seg uttrykk i offerforestillingen og løskjøpelsen fra loven, den annen, som er hellenistisk og ad omveier har tilknytning i mysteriereligionene, kommer til uttrykk i forestillingen om Kristus som den annen Adam hvis død er alles død som representeres av ham (2 Kor 5, 14—15), så at de som døpes, eo ipso begraves med ham og oppreises sammen med ham til et nytt liv (Rom 6, 2—11, Lehrbuch II, 123 f.). Til den første oppfatning svarer i frelsetilegnelsen den juridiske teori, at mennesket rettferdiggjøres ved tro alene, til den annen derimot svarer en etisk-mystisk teori som består i at den troende rettferdiggjøres eller blir Guds barn ved å motta den Hellige Ånd og bli gjenstand for dens omskapende innflytelse. Det heter jo Rom 8, 15: «I fikk jo ikke en trelldomsånd så I igjen skulle frykte, men I fikk en barnekårets ånd som gjør at vi roper: Abba, Fader!» Her oppfatter man «en barnekårets ånd» som en ånd som skaper barnekår, og å få barnekår er å bli rettferdiggjort. Det er altså Ånden som bevirker at synderen rettferdiggjøres, og det gjør den ved den omskapende innflytelse den øver på ham. Det var Ånden som var virksom ved Jesu oppstandelse (Rom 8, 11),

og det er denne samme Ånd som virker nå i den troende, og det på den måte at det som reelt skjedde ved den annen Adams død og oppstandelse, gjentar seg ideelt hos ham selv. Derfor eksisterer hans rettferdighet ikke bare i Guds dom om ham, men den er en reel rettferdighet som består i at hele hans sedelige tilstand blir omformet (II, 147 f.).

Som man ser blir mennesket etter den etisk-mystiske teori rettferdiggjort ved det nye liv som Ånden skaper i ham. Mens imidlertid denne tanke hos Holtzmann bare er en parallell til den juridiske rettferdiggjørelse, anser *Albert Schweizer* den for Paulus' egentlige teori om rettferdiggjørelsen og reduserer den juridiske til en bitanke hos ham. Hos Schweizer har teorien også fått en mer konsekvent gjennomførelse enn hos Holtzmann, og det blir derfor nødvendig å dvele litt ved den.

Etter Schweizer spiller mystikken en stor rolle hos Paulus. Han finner det er mystikk når et menneske anser atskillelsen mellom jordisk og overjordisk, timelig og evig for overvunnet og føler seg overflyttet til det overjordiske og evige, skjønt det ennå befinner seg seg i den jordiske og timelige sfære. Paulus' mystikk er Kristusmystikk, og fundamentaltanken i den er: Jeg er i Kristus. Heri ligger at han føler seg løftet over den timelige, syndige og forgjengelige verden, og at han tilhører den forklarede. Han er død sammen med Kristus og oppstått med ham, og i og med at han er «i Kristus», er han rettferdiggjort. Dette skal etter Schweizer framgå av Gal 2, 19 (hvor han oversetter: «rettferdiggjort i Kristus»), Rom 8, 1—2 («ingen fordømmelse for dem som er i Kristus Jesus») og 2 Kor 5, 21 («forat vi skulle få rettferdighet fra Gud i ham»). Skulle samtidig troens betydning ved rettferdiggjørelsen uttales, måtte formuleringen bli: På grunn av troen har vi rettferdighet ved vår væren i Kristus (das Sein in Christo). Schweizer mener også at denne lære framgår av Fil 3, 8—9, hvor Paulus taler om å «vinne Kristus og finnes i ham, ikke med min egen rettferdighet, den som er av loven, men med den som fåes ved tro på Kristus, rettferdigheten fra Gud på grunn av troen». Men alminnelig uttrykker Paulus seg som om den sanne rettferdighet blir vunnet ved troen alene, således Rom 3, 28 («bli rettferdiggjort ved tro uten lovgjerninger»), og 4, 5 («hans tro regnes ham til rettferdighet»). Men så uttrykker Paulus seg fordi det fullstendige uttrykk «rettferdighet på grunn av troen ved vår væren i Kristus» (das Sein in Christo) er for omstendelig til å kunne brukes i diskusjonen, fremdeles fordi «rettferdighet ved troen» passer som motsetning til «rettferdighet av

loven», og endelig fordi de eneste skriftsteder han kan støtte sin lære til, Gen 15, 6 og Hab 2, 4, krever det (se Rom 4, 3; Gal 3, 6 og Rom 1, 17; Gal 3, 11, Die Mystik d. Apostels Paulus, s. 201 f.). For øvrig mener Schweizer at to forskjellige forestillinger om Guds tilgivelse av synden står ved siden av hverandre hos Paulus. Etter den ene tilgir Gud på grunn av Jesu sonende død. Den annen går ut på at den troende ved sin død og oppstandelse sammen med Kristus får synden tilintetgjort og i og med dette står som syndløs i Guds øyne. Paulus brukte begge forestillinger, men fortrinsvis den første (s. 218 f.).

Det er ikke vanskelig å se at Schweizer bygger sin teori om en etisk-mystisk frelsetilegnelse på en tvilsom og til dels helt vilkårlig eksegese, og det er også klart at heller ikke Holtzmann gir en sikker begrunnelse av den. Denne siste henviste til Rom 8, 15, hvor han tar en «barnekårets ånd» i betydningen en ånd som skaper barnekår. Så tar også *Zahn* dette uttrykk, idet han henviser til steder som Jes 11, 2, Rom 11, 8 (treghets ånd), 1 Kor 4, 21, Gal 6, 1 (saktmodighets ånd), 2 Kor 4, 13 (troens Ånd), Ef 1, 17 (visdoms og åpenbarings Ånd), 2 Tim 1, 7 (motløshets ånd, krafts og kjærlighets og sindighets ånd) og Apok 19, 10 (profetordets Ånd). På flere av disse steder har imidlertid «ånd» den gammeltestamentlige betydning sinnelag (Num 5, 14; Jes 29, 10), og den tilføyde genitiv er kvalitativ (treghets ånd = et dorskt sinn, saktmodighets ånd = et saktmodig sinnelag, og på samme måte 2 Tim 1, 7). På de andre steder betyr «ånd» Guds Ånd, og den vedføyde genitiv betegner det som er virket av den (troen, visdom og åpenbaring, profetordet). Men at en vedføyd genitiv heller ikke da alltid behøver å bety noe som er virket av Guds Ånd, framgår av uttrykket «sannhetens Ånd» (Joh 14, 17), hvor genitiven er possessiv (den Ånd som hører sannheten til). Det er derfor på vårt sted slett ikke sikkert at en «sønnekårets ånd» betyr en ånd som virker sønnekår, men «ånd» kan her bety et sinnelag som tilhører sønnekåret, d. e. er eiendommelig for det (O. Moe) eller en ånd som er eiendommelig for sønnekåret (Meyer, B. Weiss, Althaus), og dette siste er det riktigste. Hertil kommer at denne gjengivelse stadfestes av Gal 4, 6 som like fram sier at Gud har sendt sin Sønns Ånd i de troendes hjerter fordi de er sønner. Her må de som hyller gjengivelsen «en Ånd som virker sønnekår», oversette: «Hva det angår at I er sønner, så har Gud» osv. Men dette virker tungt og kunstig, mens oversettelsen: «Fordi I er» . . . virker naturlig, når vi bare merker oss at Paulus her betrakter leserne som representanter for alle kristne

og derfor kan veksle mellom annen og tredje person: «Fordi I (og alle kristne) er sønner, har Gud sendt i våre hjerter sin Sønns Ånd.»

Vender vi oss så til Schweizer, ser vi at han taler om en rettferdiggjørelse «i Kristus» istedenfor ved Ånden. Å «være i Kristus» er imidlertid å stå i inderlig livssamfunn med den opphøyede frelser, å leve i ham som sitt livselement så man i alt ledes, drives og beherskes av ham. Men Kristus virker gjennom Ånden, og å ledes og drives av ham er derfor det samme som å «være i Ånden» og ledes og drives av den (Rom 8, 9—10; Ef 3, 16 f.). Når derfor Schweizer taler om å bli rettferdiggjort «i Kristus», er dette det samme som å bli det ved Ånden, og der er altså også hos ham tale om å rettferdiggjøres ved det nye liv som skapes i den troende. Schweizer mener også at dette like fram uttales Gal 2, 17, 2 Kor 5, 21 og Rom 8, 1—2. Men på det første sted viser sammenhengen med det umiddelbart foregående at «rettferdiggjøres i Kristus» er å rettferdiggjøres ved tro på ham og derfor betyr å bli rettferdiggjort på grunn av hans forløsergjerning. Vi har her preposisjonen ἐν som her har kausal betydning liksom i det tilsvarende uttrykk å bli rettferdiggjort «ved loven» (ἐν νόμῳ) Gal 3, 11; 5, 4). På samme måte står ἐν kausalt også på det neste sted, 2 Kor 5, 21, hvor det sies at Kristus er gjort til synd for oss forat vi skulle få rettferdighet fra Gud «i ham» (ἐν αὐτῷ) d. e. på grunn av hans forløsning. Schweizer henviser dernest til Rom 8, 3, hvor det heter: «Så er der da ingen fordømmelse for dem som er i Kristus Jesus. For livsåndens lov har i Kristus Jesus frigjort meg fra syndens og dødens lov.» Disse vers vil ikke lære oss en ny måte å bli rettferdiggjort på, etterat det i de foregående kapitler klart og overbevisende er sagt at et menneske rettferdiggjøres ved tro alene, men de sier at den som er rettferdiggjort og står i livssamfunn med Kristus, av den Helligånd er frigjort fra syndens overmakt og derfor ikke behøver å ligge under for synden og derved pådra seg ny skyld og en derav følgende fordømmelse. «I Kristus Jesus» er denne frigjørelse skjedd fordi den fant sted da den troende ved dåpen døde og oppstod sammen med Kristus og ble satt i livssamfunn med ham, og den kunne finne sted fordi Gud ved å sende sin egen Sønn i syndig kjøds skikkelse og for syndens skyld hadde domfelt syndemakten i kjødet, d. e. fradømt den dens herredømme der og tilintetgjort det. Etter Schweizer skal tilintetgjørelsen av synden hos den troende bevirke at han står som syndløs i Guds øyne og av den grunn får tilgivelse for den. Men dette vil jo si at syndsforlatelsen og rettferdiggjørelsen grunnes på det nye liv hos den

troende, mens den etter Paulus alene hviler på Kristi fullbrakte verk og består i at Gud rettferdiggjør «den ugudelige» (Rom 4, 5). Ved sin teori om to arter av syndstilgivelse lar derfor Schweizer apostelen innvikle seg i motsigelse med seg selv, og det på et punkt av så fundamental viktighet som frelsetilegnelsen.

Endelig finner Schweizer sin teori om en etisk-mystisk rettferdiggjørelse bekreftet også Fil 3, 8—9, som skal inneholde både denne og den juridiske teori. Her er det utvetydig den juridiske oppfatning som kommer til uttrykk når der i motsetning til den rettferdighet som vinnes ved loven, tales om rettferdigheten fra Gud på grunnlag av tro. Når det imidlertid her heter «vinne Kristus og finnes i ham», tenkes der ikke på noen rettferdiggjørelse, men ordene betyr: å vinne Kristus som frelser og Herre og befinne seg i ham, d. e. leve sitt liv i samfunn med ham, idet εὑρίσκειν her betyr å befinne seg (Baurs leksikon). Skal man derfor her finne tanken om en etisk-mystisk rettferdiggjørelse, må man først ha lagt den inn.

Hvor håpløst Schweizer kommer i strid med de foreliggende tekster, framgår ikke minst av den måte hvorpå han søker å bortforklare at Paulus alminnelig uttrykker seg så at den sanne rettferdighet blir vunnet ved troen alene. Han skulle sagt: «Vi rettferdiggjøres på grunn av troen ved vår væren i Kristus», men han finner det mer formålstjenlig å si: «Vi rettferdiggjøres ved tro.» Man begriper imidlertid ikke at han har kunnet finne dette formålstjenlig, all den stund han måtte vite at det i denne viktige sak måtte volde den rene forvirring. Noe mer vilkårlig enn denne Schweizers bortforklaring skal man lete lenge etter. Når Gen 15, 6 og Hab 2, 4 krever nettopp denne uttrykksmåte, er dette et bevis på at den er riktig og at Paulus mener nettopp dette og intet annet, og at han skulle brukt et misvisende uttrykk fordi det passer som motstykke til «rettferdighet ved loven» og fordi det fulle uttrykk var for omstendelig, er naturligvis en helt urimelig antagelse.

Det kan synes underlig at tilhengerne av den etisk-mystiske teori om rettferdiggjørelsen ikke henviser til Gal 3, 26—27, som ved første øyekast synes å støtte denne teori. Det heter nemlig her: «Alle er I jo Guds barn ved troen på Kristus Jesus; for alle I som er døpt med henblikk på Kristus, har iført eder Kristus.» Hvis man her tar «iføre seg Kristus» i betydningen komme i livssamfunn med ham, vil man kunne si at Paulus her lærer at et menneske blir Guds barn og altså rettferdiggjort ved sin «væren i Kristus», altså ved det nye liv som Ånden skaper. Men dette betyr «iføre seg Kristus» ikke, men derimot å settes i samme stilling til Gud som

han, altså i sønneforhold til Gud, og det sies altså på dette sted at leserne er Guds barn fordi de ved dåpen er blitt delaktige i Kristi sønneforhold, naturligvis med den selvfølgelige forskjell at de selv er adoptivbarn, mens han er Guds sønn av natur. Derfor gir heller ikke dette sted noen støtte for teorien om at menneskene rettferdiggjøres ved «å være i Kristus».

Vi vil så kaste et blikk på det før nevnte sted 1 Kor 6, 11, hvor det heter: «Men I lot eder avtvette, men I ble helliget, men I ble rettferdiggjort ved Herren Jesu Kristi navn og ved vår Guds Ånd.» På grunn av det første ledd «lot eder avtvette» antar man gjerne at disse utsagn sikter til det som er skjedd i dåpen, og at der menes at leserne i den ble renset for synd, innviet til Gud og faktisk gjort rettferdige ved den påkallelse av Kristus som antas å ha funnet sted da, og ved Guds skapende Ånd. Men å la seg avtvette kan også bety å få sin skyld avtvettet, å få tilgivelse (Akt 22, 16; 1 Joh 1, 7—9), og da «rettferdiggjøre» aldri ellers har faktitiv betydning, kan man ikke uten tvingende nødvendighet tillegge ordet denne betydning her. Tar man det imidlertid i den vanlige betydning «erklære, kjenne en rettferdig», behøver man ikke å anta at mennesket etter dette utsagn kjennes rettferdig ved det nye liv Ånden skaper, men meningen kan være at det skjer ved Ånden for så vidt det er den som virker den tro som man rettferdiggjøres ved (Rom 15, 19; 1 Kor 2, 4; 2 Kor 4, 13; 1 Tess 1, 5), og det sies altså da i dette vers at leserne har fått sin skyld utslettet, er blitt helliget og kjent rettferdige ved påkallelsen av Jesus Kristus som frelser og ved den Ånd som virket tro på ham.

Endelig kan man til støtte for teorien om en etisk-mystisk rettferdiggjørelse henvise til Gal 5, 5, hvor der står: «Vi venter ved Ånden som følge av tro den rettferdighet som vi håper å få.» Det er her tale om rettferdiggjørelse på dommens dag, men det sies ikke her at denne beror på Ånden og dens gjerning, men at forventningen er formidlet ved Ånden, og da naturligvis fordi denne skaper den liksom alle andre ytringer av det nye liv (Rom 8, 4, 14).

Skuer vi nå tilbake på vår utredning, må det sies at den etisk-mystiske teori om rettferdiggjørelsen hos Paulus er svakt underbygd og må betegnes som uholdbar. Av 2 Kor 5, 20 f. ser vi at det er den rettslig orienterte rettferdiggjørelse som har vært midtpunktet i Paulus' forkynnelse, og da rettferdiggjørelsen fra menneskets side formidles ved troen alene, ville han bringe forvirring i sin forkynnelse og svekke den, hvis han samtidig også lærte at mennesket blir rettferdiggjort ved det nye liv som skapes i det ved dåpen. Den etisk-mystiske teori minner om *Andreas Osiander,*

som i reformasjonstiden lærte at vi rettferdiggjøres ved Kristi iboen i oss, og det var med rette at de lutherske teologer protesterte mot denne sammenblanding av rettferdiggjørelse og livsfornyelse, og sterkt framholdt at det i rettferdiggjørelsen ikke dreier seg om den habituelle rettferdighet, men om den tilregnede: extra nos justitia posita est. Det er bare én lære om rettferdiggjørelsen hos Paulus. Men den etisk-mystiske teori minner oss med rette om at Gud ikke bare vil erklære oss for rettferdige, men også gjøre oss rettferdige og derfor omskape oss til mennesker som er døde fra synden for å leve for ham og derfor er forpliktet til å føre en hellig livsvandel og i Åndens kraft også søker å gjøre det. Med rette minner denne teori oss også om at der hos Paulus er en spenning mellom rettferdiggjørelsen av tro og forestillingen om en dom etter gjerninger på den ytterste dag. Men denne spenning utjevnes ikke ved å avsvekke eller omdanne læren om rettferdiggjørelsen, men snarere ved å anta at den troendes gjerninger på dommens dag kommer i betraktning som beviser for og vitnesbyrd om en levende tro som har vært virksom i livet ved å skape den kjærlighet som er den rette oppfyllelse av Guds lov (Gal 5, 6, 14).

I HVILKEN FORSTAND SKAL PREKENEN VÆRE AKTUELL?

Av Carl Fr. Wisløff.

Kravet om at prekenen skal være aktuell har spilt en stor rolle i de homiletiske overveielser i nyere tid. Det var endog en tid — omkring århundreskiftet — hvor noen syntes å mene at dette var det største av alle prekenproblemer, for ikke å si det eneste. Men i virkeligheten er dette spørsmålet av eldre dato. På de forskjelligste tidsavsnitt av kirkens historie har predikantene visst at det har ligget et problem her. — Når vi då i det følgende skal prøve å overveie dette spørsmål, vil vi selvsagt først og fremst ha vår egen tids prekenproblemer for øye. Men vi vil også hente eksempler fra eldre tid. For dypest sett dreier det seg her om forhold som til alle tider har innflytelse på de tanker som mennesker vil gjøre seg om forkynnelsen.

Prekenen skal være aktuell. Hva ligger det i uttrykket? Spør vi en fremmedordbok, får vi vite at «aktuell» betyr: Nærværende, virkende, virkelig, brennende (om spørsmål). Ordet svinger med andre ord i forskjellige betydningsnyanser. Og ser vi nærmere etter, vil det gjerne vise seg at heller ikke kravet om prekenens aktualitet er helt entydig; det dreier seg i virkeligheten om en rekke forskjellige problemkretser. Det vil lønne seg for oss å prøve å få litt oversikt over dem. La oss se hva det faktisk har vært lagt for innhold i dette uttrykket.

A. Når det heter at prekenen skal være aktuell, er det ofte forkynnelsens *språk og stil* det blir siktet til. Er prekenen holdt i en enkel, lettfattelig stil og et klart, folkelig språk, da er den aktuell. Det er en preken som bruker stivt, gammelt postillespråk derimot ikke. Jansen sier: «Der er ved mange Prædikener af den gamle Skole et uheldigt Overskud af udslidt død Form — Ord, hvori der er forholdsvis lidet oplevet Tanke. Det gir Prædikenen et unaturligt, utilforladeligt Præg, og fremfor alt, det fjerner Stoffet fra Nutids-

tilhørerne.» Klagene over forkynnelsens mangel på aktualitet henger ofte sammen med reaksjonen mot «Kanaans språk». Det som blir sagt i kirke og bedehus, er ikke aktuelt for folk, heter det — ganske enkelt fordi folk ikke lenger forstår hva de står og snakker om.

B. I nøye sammenheng med dette står kravet om aktualitet når det gjelder uttrykksmessige *virkemidler, eksempler* og *utgangspunkt*. En eldre tid hentet sine eksempler og dicta probantia fra Skriftens ord og fortellinger. Mange har forlengst følt at dette blir for tungt. Det er ikke aktuelt! Derfor har eksempler fra hverdagslivet eller den profane historie kommet inn i stedet. (Noe ganske nytt er jo heller ikke dette; allerede middelalderens artes praedicandi kjente den type av preken-innledning (introductio thematis) hvor prekentemaet ble anskueliggjort ved en analogi, en fabel eller et lærd sitat.) Aktuell er da den preken som tar sitt utgangspunkt i hverdagslivet, søker menneskene opp der de står, og søker å gjøre evige sannheter levende for dem ved å peke på forhold hvis sannhet og gyldighet de selv kan kontrollere.

C. Fra dette er det bare et lite skritt over i neste problemkrets, som har med *emnevalget* å gjøre. Men samtidig må vi si at dette lille skrittet viser oss hvor aktualitetskravet kan komme til å føre oss hen. For så heter det: Predikanten må ta hensyn til «tilhørernes virkelighet», for å bruke et av Jansens uttrykk. I dette uttrykket la Jansen ikke stort mer enn at en predikant må kjenne deres sjeleliv og problemkrets som han skal preke for. Men andre har lagt mer i det. Det må prekes om det som er aktuelt for tilhørerne. Folk har sine egne bekymringer og vanskeligheter. De går opptatt av sin egen situasjon — og når de kommer i kirken har de krav på at presten har så mye sans for det aktuelle at han kan velge emner og skriftord som passer til situasjonen. Emnevalget må bestemmes av tilhørernes virkelige situasjon, det nytter ikke å komme med en preken hvis problematikk er reformasjonsårhundrets. Heter det.

D. Fra emnevalget er det igjen bare et lite skritt til — budskapet. Men også dette lille skritt har umåtelige konsekvenser. Vi ser tingene utvikle seg etter sin egen logikk. Skal prekenens emnevalg bestemmes etter tilhørernes behov, slik de selv oppfatter og tolker det, da er det til sist naturlig at også selve forkynnelsens budskap må reguleres på samme måten. Vi finner denne utvikling fra det mer formelle til det innholdsmessige i Niebergalls bok: Wie predigen wir dem modernen Menschen? — Problemet er her i første rekke «hvordan» en skal forkynne. Men så avgjort blir her vekten

lagt på at tilhørernes idéverden skal være avgjørende for prekenens form, at aktualitetskravet med tvingende nødvendighet også blir ført over til emnevalget — og i neste omgang til selve budskapet. Aktuelt er jo bare det som er «virkelig», og hva som er virkelig avgjør vi selv. Og så kan det hete i Baumgartens «Predigt-Probleme» fra 1905: «Wir deutschen haben jenen Gott, der die Sühnung mit Blut fordert, — — nicht erlebt.» Og så kan vi ikke forkynne ham! Forkynnes kan «nur Erlebtes, nicht bloss Nachgedachtes».

E. Men dermed blir det like fram spørsmål om forkynnelsens intensjon. Hva vil vi med vår preken? Vi vil at den skal være aktuell. Men «aktuell» betyr ikke bare «nærværende, brennende», det har — som vi så — også en betydning av det «virkelige», i motsetning til det rent tenkte, det fiktive. Er prekenen aktuell, det vil altså si: Har den virkelige, reelle mål? Tar den sikte på noe som har betydning for det virkelige liv? Det må den gjøre, ellers er den ikke aktuell. Prekenen må kunne legitimere at den forfølger aktuelle mål, så at menneskene kan forstå at det her dreier seg om vesentlige ting. Derfor har til tider aktualitetskravet grepet slik inn i spørsmålet om forkynnelsens intensjon at det har truet med å sekularisere hele prekenen. «For Gods sake,» roper Tillotson, «what is religion good for, but to reform the manners and dispositions of men?»

F. Når Jansen taler om «Virkelighetsprædiken», reiser han også kravet om at prekenen skal være bestemt av «predikantens virkelighet». Vi kjenner hans berømte formulering: «Hvert ord opplevet før det blir talt.» Jansen er her som ellers lite vidtgående i forhold til eldre og samtidige tyske homiletikere. Noen av dem aksentuerte den aktuelle preken så sterkt i retning av det eksistensielle, at hele prekenen til sist blir bestemt bare av to ting: Predikantens opplevelse — og situasjonens krav. Prekenen skal være helt bestemt av det øyeblikk da den blir holdt. «Es gibt nur eine Predigt im gegebenen Moment, zu den gegebenen Hörern, unter den gebenenen Umständen, zum gegebenen Zweck, aus dem Mund des gegebenen Predigers. Darum dürfen zwei Prediger nie dieselbe Predigt halten, derselbe Prediger darf nie zweimal dieselbe Predigt halten» (Schian).

— Vi har funnet at kravet om en aktuell preken har svært forskjellig innhold — det sikter ikke bare på det formelle, men også på det innholdsmessige. Men vi har funnet en ting til: Vi har sett hvor dette kravet har kunnet føre prekenen hen. En vil kanskje innvende at de eksempler jeg har valt, er nokså ekstreme, slik preker da ingen nå lenger. Nei vel, men jeg vil hevde at vi her i

virkeligheten står overfor et utgangspunkt, et syn på selve forkynnelsen, som dessverre ikke er så helt passé. Jeg sikter til det grunnsyn at prekenen har å rette seg etter tilhørerne, deres situasjon, deres verdibegreper, deres behov og lengsler.

Derfor er det til liten hjelp for belysningen av vårt emne å drøfte fram og tilbake hvor mye eller hvor lite berettiget de synspunkter er som vi ovenfor har referert. Selvsagt *kan* vårt spørsmål bli behandlet rent kvantiterende: Hvor meget aktuell bør prekenen være, i hvilken grad bør den ta hensyn til dagens situasjon, og hvor langt bør den rette seg etter tidens smak og uttrykksmåte? Svaret ville i så fall rimeligvis bli å søke i retning av et aurea mediocritas: Prekenen skal ikke være for lite aktuell (endelig ikke det), men heller ikke for meget, den skal være passe aktuell. Men dermed er vi til sist like kloke. Vi vil prøve å gå en annen vei.

*

Hva *er* den kristne preken? Spørsmålet om prekenens aktualitet er så grunnleggende at vi må begynne her. — Baumgarten stiller problemet slik: Biblische Lehrbegriffe oder christliche Erlebnisse — was sollen wir predigen? Hvis vi bytter ut ordene biblische Lehrbegriffe og isteden setter Guds åpenbaringsvitnesbyrd, må en si at det er noe riktig ved denne problemstillingen. Slik vi her oppfatter dette enten—eller sikter det til det faktum at forkynnelsen, som all tale om Gud, kan ha sin kilde ett av to steder. Kilden kan være i vårt eget jeg, men så er det ikke en ekte kristelig preken som blir brakt. Forkynnelsens kilde må være en annen, det er Guds eget budskap som skal ropes ut. Forkynnerens situasjon er ikke ulik den vi finner i Es 40: Det er en (Gud) som sier: Rop! — Og Herrens vitne svarer: Hva skal jeg rope? — Han spør ikke: Hvorfor skal jeg rope? Heller ikke: Hvorledes skal jeg rope? Ansikt til ansikt med det guddommelige oppdrag spørres det for ham først og sist om *hva* det er Gud vil ha sagt, siden han nedlater seg til å be menneskelige herolder om å gjøre tjeneste for ham. Budskapet er det avgjørende, selve budskapet. Evangeliet er en hemmelighet, som måtte åpenbares, evangeliet er det nye, uhørte, det i religionenes verden fullkommen analogiløse. Vi har hørt evangeliet, vi har ikke tenkt det. Vi eier det bare i ordet, og må stadig på nytt høre det. Å preke er å rope Guds åpenbaringsord ut.

Mon vi ikke her har funnet et utgangspunkt som setter oss i stand til å forstå og vurdere prekenens aktualitet. Vi begynte for et øyeblikk siden «utenfra», med kravet til prekenens aktuelle form, og gikk videre gjennom uttrykksmidler, emnevalg og selve

prekenens budskap. Og vi så hvordan det kan gå når en tar et slikt utgangspunkt. Det så så rimelig og greitt ut at rent humane overveielser fikk lov til å ta seg av prekenen i formell henseende, pusse opp dens språk og stil og utruste den med eksempler og idémessig utgangspunkt. Men det viste seg at den almenmenneskelige vurdering endog fra dette tilsynelatende utvortes utgangspunkt hadde så altfor lett for å finne en innfallsport til prekenens «indre» områder. Men holder vi oss klart for øye at prekenen er — ikke menneskelig tale og vurderende foredrag om religiøse, etiske og andre problemer, — men tolkning av Skriftens profetiske og apostoliske åpenbaringsvitnesbyrd, da finnes det en annen vei å gå. Og så kan vi gå akkurat den samme veien tilbake som vi for et øyeblikk siden gikk fram. La oss nå prøve å gå «innenfra». Prekenen, som er den levende tolkning av Skriftens åpenbaringsvitnesbyrd, skal være aktuell. Hva vil det si?

1. Det vil for det første si at budskapet til sist er det samme til alle tider. Vi talte om den «eksistensielle» preken, og hørte de skarpe ordene om at det bare finnes én preken for den gitte situasjon, i det gitte øyeblikk — og at en predikant derfor aldri kunne holde den samme preken to ganger. Det stemmer ikke. Schartau holdt gjerne sine prekener flere ganger med års mellomrom, og Bo Giertz forteller i «Steingrunnen» (et tenkt, men ikke utenkelig tilfelle) om en prest som flere desennier etterpå holdt Schartaus preken «Jesus allena» for sin menighet. Prekenen var i virkeligheten like aktuell hver gang. Derfor viser det seg også at den forkynnelse fra omkring århundreskiftet, som ville være så hyperaktuell, den er ganske riktig fullstendig uten interesse i dag, mens gamle klassikere fremdeles leses med største utbytte. Dette er ikke ment som en tilskyndelse til å holde gamle prekener omigjen! Det er et spørsmål som vi her lar ligge. Vi vil bare gjøre klart: Budskapet er alltid det samme! Det kreves gjerne at forkynnelsen skal ha kontakt med tiden. Det kan være vel og bra. Men ett er sikkert: Den forkynnelse som har kontakt med evigheten, er aktuell for enhver tid. Men den preken som har kontakt med tiden, men ikke med evigheten, den er fra evighetens synspunkt aldri virkelig aktuell.

2. Dermed er i grunnen også det viktigste sagt om prekenens intensjon, og om de emner det skal prekes over. Heuch harsellerer i sin bok «Mot strømmen» over de teologer som løper omkring som en kelner med et brett og spør folk hva de har lyst på: Kaffe? Te? Forkynnelse om forsoningen? Etisk idealisme? Sosial kristendom? Bildet er ikke avgjort elskverdig, men peker i hvert fall på noe

meget riktig: Det er ikke menneskene som skal avgjøre hva som i forkynnelsen er aktuelt, dvs. virkelig. Det skal vi la oss si, av Gud. En setter saken på hodet hvis en tenker at forkynnelsen skal legitimere sin aktualitet (virkelighet) for tilhørerne. Slik tales det stadig. «Vi må oppdage og framelske de impulser hos menneskene som kristendommen skulle tilfredsstille, slik at de kan merke både at den angår dem og at den betyr noe vesentlig.» Slik het det nylig i et engelsk blad. Dette *kan* være en farlig sats. For saken er jo den at vi mennesker av oss selv aldeles ikke vet hva som «betyr noe vesentlig». Menneskene går med en falsk verdimåler, og da er det grotesk å tenke seg at de skal avgjøre om prekenen er aktuell (virkelig) eller ikke. Det er ikke vi mennesker som skal avgjøre hva det er aktuelt å tale om, det er ikke sikkert at de emner som interesserer publikum, blir lagt så stor vekt på i himmelen.

Kierkegaard taler med gripende alvor om dette i sin preken: Forvar din fot når du går til Herrens hus! Det er så stille og godt i kirken, sier K., alt taler om trygghet og ro, og presten står og gjør så godt han kan for å tilfredsstille tidens fordringer. Hvor godt å flykte inn i kirken med sine bekymringer! Men vokt din fot når du går til Herrens hus! «Hvad vil du i Guds Huus? Er det Armod, eller Sygdom eller anden Gjenvordighed, kort hvilkensomhelst jordisk Nød og Elendighed; derom tales der i Guds Huus ikke, i det mindste ikke først. Der tales først om Synden, om at du er en Synder, om at du for Gud er en Synder, om at du i Frygt og Bæven for denne Tanke skal glemme din jordiske Nød. Istedetfor deeltagende at spørge til Dit Befindende, istedetfor at give Dig Raad og Vink . . . Hvis du av den Grund tyede derhen: Saa har du jo taget Feil, Du kommer saa til det end Forfærdeligere. Thi istedetfor at have Deeltagelse med din jordiske Elendighed og travelt med at afhjælpe den: lægges der Dig en end tungere Vægt paa, gjøres du til en Synder. Derom tales der saa, og i Sandhed til Opbyggelse om at der er Frelse for Syndere, Trøst for Angergivne. Men maaskee vedkommer alt dette ikke Dig, Du, som ene beskjeftiget med Din jordiske Lidelse flyktede derhen. Og dog, det vedkommer Dig, forgjeves vil Du sige, at det ikke vedkommer Dig, forgjeves, om Du vilde gaae igjen: det er Dig sagt, og Gud veed det med Dig, at det blev Dig sagt, og at Du hørte det!»

Satt på spissen: Prekenen skal ikke tale om «det som opptar folk». Den skal få folk til å bli opptatt med det som til sist betyr noe. Vi skal ikke primært være opptatt med å finne «Ord som passer til situasjonen». Og når vi likevel av og til blir nødt til det, så skal vi passe nøye på at det ikke blir situasjonen som preker,

men evighetsordet. For i «situasjonen» møter vi så altfor ofte djevelen, det er han som utfordrer oss. Lar vi situasjonen tale, så har vi lett for å la djevelen få utspillet. Men vi skal be om nåde til å la Gud få utspillet gjennom sitt ord, og dette er å preke, og preke aktuelt.

Vil noen si at prekenen på denne måten blir lite realistisk, så vil vi svare at det tvert om er forkynnelsens rette vei til sann realisme. Det har i denne forbindelse treffende vært pekt på et ord av Heuch, i hans prekensamling.[1]) Heuch forteller at han ble spurt om hva han skulle preke om på søndag. Han svarte: «På søndag har vi teksten om hvordan Jesus overvinner djevelens makt.» «Nei, vil du virkelig preke om djevelens makt?» spurte han. «Du må da skjønne at du i vår tid like gjerne kan prøve å skremme voksne folk med feieren som ved å tale om djevelen.» Heuchs svar er rammende: «Er det dumt og meningsløst å preke om djevelens makt og befrielsen fra den, får den Herre Jesus svare for det. Men hva jeg har Jesu ord for, det må jeg preke, enten så denne tid finner det likt eller ulikt.» Den som har et slikt syn på forkynnelsen og dens oppgave, han kan virkelig preke realistisk og aktuelt. Han har funnet den rette verdimåler.

Prekenens oppgave er å legge evighetsordet slik inn på hjertene at Gud kan komme nær i sin hellighet og i sin nåde.

Men blir ikke dette svært ensidig? Skal prekenen da være så helt henvist til det som har med vår frelse og fortapelse å gjøre, har den ikke et videre ansvar for menneskelivet? Og er det ikke først og fremst med dette videre ansvar at en kommer inn på det egentlige område for det aktuelle?

Svaret er i grunnen gitt i og med det som alt er nevnt. Prekenen er tolkning av Guds åpenbaringsord i den Hellige Skrift. Og dette ord sikter på alle livets forhold, det finnes ikke noe profant livsområde som er Gud uvedkommende. Guds ord er både lov og evangelium, og begge deler skal forkynnes. Så skal prekenen ha et ord å si oss i alle livets situasjoner, det er selvfølgelig ganske sant, og det er godt at vi fra tid til annen blir minnet om det.

Med dette er det gitt rom for det meste av det som en vanlig tenker på når det tales om aktuell preken. Forkynnelsen har et *apologetisk* ansvar, den skal vise både troende og vantro at den kristne tro har et ord å si i det mørke som menneskene raver i i dag. Ikke minst er det nødvendig at forkynnelsen kan gi veiledning overfor de falske totalitetskrav som fra forskjellig hold blir

[1]) G. Ousland: «Realismen» hos I. C. Heuch. T. T. K. 1942.

rettet til menneskene. Vi har bak oss en tid som bør minne oss om det, og «Kirkens Grunn» gir i sannhet gode anvisninger på aktuell preken i slike situasjoner.

Om dette og meget annet kunne det være atskillig å si, jeg nøyer meg med å sette en kraftig strek under det. Derimot er det noen andre sannheter som vi kanskje ikke mindre trenger til å stanse ved i denne forbindelse.

Kierkegaard taler om å være «uendelig bekymret for sin evige salighet». Menneskene er i dag uendelig bekymret for mange ting, like fra atombomben og den tredje verdenskrig til dyrtid og vareknapphet. Og det er en lett sak for den som vil, å skaffe seg og sin preken atskillig ry for aktualitet ved å snakke om disse ting både titt og ofte. Vi må vokte oss for dette. Vi skal være uendelig bekymret bare for én ting, og det er til sist ikke til hjelp for noen å snakke om truende farer og aktuelle vanskeligheter i det vide og brede. Det vi skal gjøre, er å forkynne Guds ord, vi har et budskap om frelse og salighet, vi har i Guds ord den hjelp som til sist er den eneste. Av lignende grunner skal prekenen ikke uavlatelig beklage seg over tidens vantro, den tiltagende avkristning og så videre. Pontoppidan sier det slik, han taler om «atheis, deisthis, naturalistis, scepticis og deslige Folk», og fortsetter: «Disse gjør Prædikanten vel i ikke at nævne ret ofte, eller at tractere Sagen paa den Fod af en controvers, thi den dumme Dievel . . . bliver stoltere deraf, at man meget klager over Tidernes Vantroe.» Sanne ord!

Nei, prekenen skal være uendelig bekymret for den evige salighet. Og det skal være dens bekymring og dens motiv også når den taler til veiledning og tukt i dagens aktuelle situasjon. Prekenen *kan* bli nødt til å si skarpe ord i dagens situasjon, men den skal vokte seg så den da ikke taler noen annens sak enn Guds. Det ville f. eks. i dag være en glimrende anledning til å preke «aktuelt» om noen ville bruke sin preken til å gå kraftig løs på kommunismens villfarelser, og en ville sikkert fra enkelte hold høste ikke lite laurbær. Men dermed var en i stor fare for falske allianser, for ve oss om det er noen annens sak enn Guds vi fører med vår preken. Historisk sett har ikke kirken alltid vært så nøyeregnende her som den burde være, og det hender nok den dag i dag at forskjellige kretser verdsetter en preken — ikke på grunn av det rene Guds ord, — men på grunn av de politiske sentiments og resentiments som svinger med når det tales (Trillhaas). Under krigen var her noe som het ns-preken, etter sigende var det også noe som het jøssing-preken, og det hender vel også i fredens dager at en predikant blir særlig verdsatt av somme fordi han har et etter deres

mening «fornuftig» politisk grunnsyn som en oppmerksom tilhører kan lytte ut av hans preken.

Predikanten står i en særlig grad forpliktet på det første bud. Det er så meget stort og betydningsfullt som kaller på predikantens oppmerksomhet, og som han oppfordres til å ta seg av. Her hører han røster om den politiske og kulturelle arv fra fedrene, er det ikke en kristenplikt å ta vare på den? Her ropes det opp om fremtidens krav — her går veien til sosial velferd osv. — skal ikke prekenen være med på å vise veien? Her melder ideologier og livsanskuelser seg i rekke og rad, noen av dem fraber seg kirkens assistanse, men flere har intet imot den støtte som forkynnelsen kan gi. Og de mange gode saker, fredssak, avholdssak osv. — hvilken predikant skulle glemme dem? Han skal så visst ikke glemme dem. Men han må bare ikke la seg bruke av fremmede herrer. Taler han om denne verdens mange ting, og det må han, da skal han føre sin egen Herres sak, ikke andres.

Her er det ingen gitt å levere konkrete anvisninger på hva en kan si og hva en ikke kan si. Det spørres om en eier sans for, ja dyp omsorg for Guds navns ære og sjelenes frelse. Brenner en for dette, vil en ikke så lett forløpe seg om en taler om nokså perifere saker. Men er ens hjerte i all hemmelighet gitt bort til en eller annen sak eller idé — den være i seg selv god eller dårlig —, da kan det vanskelig unngåes at predikanten i neste omgang gir sin forkynnelse bort til samme herre. Om det så er nasjonaldagen, så bør dette mane oss til ettertanke. Og når det nå skal prekes også på 1. mai, så skal en være meget aktsom på hvordan en griper den sak an.

Med dette er det aldeles ikke meningen å mane til «forsiktighet» og nøytralitet. Det finnes tilfelle da prekenen slett ikke kan være nøytral. Det gjelder når det opptrer falsk lære eller reises falske totalitetskrav mot menneskene. Da er det sant som Asmussen sier: «In der Verkündigung muss «geflucht», muss ausgelöscht werden! Eine Kirche die nicht fluchen kann, kann auch nicht segnen . . . sie wird Kirche der Maulathleten . . .» Det finnes andre tider da en må rope av strupen. Det er bare det å minne om at: «Um fluchen zu können, muss man erst einen Standort gefunden haben, der hoch genug ist. Es genügt nicht, wenn man mit Kierkegaards Vater auf ein Hühnengrab klettert . . . Um fluchen zu können, muss man bei Gott stehen, muss man Mund Gottes sein.» Og den som fører sin egen, sitt partis, sin spesielle livsanskuelses sak på prekestolen, han sitter for lavt. Prekenens aktualitet skal være den at Gud selv kommer oss nær gjennom det forkynte ord.

3. Og så kommer vi omsider igjen til prekenens språk og stil. Det er lettere å snakke om den sak nå, enn ved foredragets begynnelse. For nå har vi forhåpentlig fått fram noe av den bakgrunn som alltid må være der når en taler om prekenens språk.

For det er jo på den ene siden så sant som det er sagt, at den som skal tale til tidens mennesker, må tale tidens språk. Kirken må aldri tenke at den har et eget, «hellig» språk, et forråd av «hellige» ord og uttrykk som virker i og med at de uttales. Reformasjonen brøt prinsipielt med den forestilling, og krevde at gudstjenestens, forkynnelsens og Bibelens språk skulle være morsmålet. I og med at en reiser et slikt krav har en prinsipielt sagt: I kirken skal det tales slik at folket forstår hva det er tale om. Blir kirken liggende inne med et tilfang av ord og vendinger som folket med rette kan oppfatte som et uforståelig klanspråk, da er kirken i virkeligheten på vei bort fra reformasjonens grunnkrav om Guds ord på morsmålet.

Men dette er bare den ene siden av saken, der er en annen side, som er like viktig. For om det er sant at kirken ikke har et «eget» språk, så er det like sikkert at den i hvert fall har en «egen» *sak*. Og vi må søke å bli helt klar over hva dette innebærer.

Det vil i hovedsaken si to ting. Vi har et budskap som vi har fått av Gud ved åpenbaring, det er det første. Prekenen skal forkynne noe som øye ikke så, og som øre ikke hørte, og som ikke oppkom i noe menneskes hjerte. Det budskap vi skal forkynne, er i seg selv slik at det naturlige menneske ikke kan fatte det.

Dette har noe å si også for *ordene* i prekenen, det er det andre. Til prekenens «egne» sak hører i en viss forstand også «egne» ord, nemlig Bibelens ord. I den Hellige Skrift er menneskelige ord blitt bærere av Guds tanker, meddelere om Guds frelsende gjerninger. Vi ser klart i Det nye testamente at de greske ordene der har fått en betydning som delvis er helt forskjellig fra den de hadde i profangresken. Det gjelder f. eks. et ord som «ydmykhet», for ikke å snakke om «soning» og «rettferdiggjøre». I vår bibeloversettelse er de greske ordene blitt gjengitt dels med norske ord, dels med låneord som nettopp gjennom bibeloversettelsene har fått hevd i kirkens språk. Det har stått kamp om disse ord, de lot seg ikke lett fange inn og bruke da evangeliet skulle forkynnes på vårt tungemål, men måtte bøyes og bestemmes og fylles med det begrepsinnhold som åpenbaringen ville gi dem. Vi kan ikke klare oss uten disse ord. Ikke fordi vi tror at de er magiske ord som virker så å si ved sin egen klang. Men fordi de nettopp ved vår bibeloversettelse har fått den betydning de har.

Og så står vi til enhver tid overfor den oppgave å gjøre Guds åpenbaring kjent for menneskene. Det vil si at vi må bruke et slikt språk at tidens mennesker kan forstå oss. Men dette skal aldeles ikke forlede oss til å tenke at så gjelder det å unngå de «vanskelige» ordene som brukes i bibeloversettelsen. Det er tvert imot nødvendig å *bruke* dem, nemlig på en slik måte at en *tolker* dem ut fra hele Bibelens åpenbaringstale, *gjør klart hva det ligger i dem*. Jeg tenker ikke minst på ord som «rettferdiggjørelse» og «helliggjørelse». Det er vanskelige ord, og de er ikke få som har klaget over at de ikke forsto dem. Det er ikke det minste rart at ordene virker uforståelige — den *saken* som de dekker, er jo i seg selv slik at intet menneske kan fatte den uten ved Guds Hellige Ånd. Predikanten ville gjøre en stor feil om han så ville unngå disse ordene, ut fra den betraktning at slike «klisjéer», slikt «Kanaans språk» ikke er aktuell tale. Det er fare for at dersom han forlater ordene, så forlater han samtidig saken, og noe mer skjebnesvangert kan til sist ikke skje med prekenen. For *det* er jo å preke: Å tolke Guds åpenbaringsord for menneskene. Det kan bli nødvendig å revidere ordvalget i bibeloversettelsen, det har skjedd før og kan skje igjen. Men så må de nye ordene igjen tas i åpenbaringens tjeneste og fylles med det rette innhold, og prekenen må tolke dem ut fra Bibelens samlede vitnesbyrd, tolke dem som Guds tale til oss. Forkynnelsen kommer alltid fra Bibelen, og skal føre inn i Bibelen.

Kravet om at prekenen skal være aktuell i sitt ordvalg er således helt berettiget, men det *kan* gis en slik betoning at resultatet blir skjebnesvangert. Det skjer hvis en blir så redd for «klisjéene» og «Kanaans språk» at en flykter fra de ord i Bibelen som — kanskje gjennom lange tider — har vært bærere av Guds åpenbaringsord. Det er fare for at prekenen da vil bøye over i det almenreligiøse, og tolke menneskelige tanker og følelser i stedet for Guds ord. En preken som det gjør, kan nok få attest for å være aktuell, men den fortjener det ikke. For i kirken er til sist alene det aktuelt som Gud vil ha sagt, og prekenen skal bære dette fram på den måten at den tolker Guds vitnesbyrd i den Hellige Skrift.

Det menneskelige språk er som en bro. Uten ordet — det talte eller skrevne — står vi mennesker dypest sett uten kontakt med hverandre. Menneskets evne til å tale er noe av det som setter det i en særstilling blant Guds skapninger. Men som gudsbildet gikk tapt ved synden, er også det menneskelige språk blitt forvirret, det er blitt de mange språk og det er kommet den forunderlige ensomhet mellom menneskene at de så ofte ikke forstår hverandre, selv om de forstår hverandres språk. Det menneskelige språk er

en bro, en mulighet for forståelse, men det er ofte en skrøpelig bro, vi får ofte ikke sagt hva vi vil. Men Gud har talt til oss. Ordet ble kjød og tok bolig iblant oss. Jesus Kristus er Guds ord i Ordet, han er broen, bindeleddet mellom Gud og den falne menneskehet. Det skjer et under når han kommer til et folk, det skjer et under også i språket. Det evige ord skaper nye hjerter, gir en ny ånd og en ny forståelse mellom mennesker, ja et nytt språk. Bibelens vei til de tusen tungemål er et vitnesbyrd om det. I Bibelens Jesus Kristus er språkene på vei hjem til Gud (Friso Melzer).

Også Bibelens og prekenens språk er en bro. Det står noen på hver side, på den ene siden Gud, på den annen side vi syndige mennesker. Broen må være slik at det kan komme noe over den, prekenens språk må så å si ha forankring til begge sider. Prekenspråket må være folkets språk, en må, for å bruke Luthers kjente ord, ikke spørre bokstavene i det latinske språk hvordan man skal tale morsmålet. «wie diese Esel thun», men en må spørre moren i huset, barna på gata og den menige mann på torget, «und denselbigen auf das Maul sehen, wie sie reden, — — so verstehen sie es den und mercken, dass man deutsch mit ihn redet». Denne side av saken er nå i lang tid blitt kraftig understreket, og det er godt og nødvendig. Men den andre siden av saken fortjener ikke mindre oppmerksomhet: Prekenens språk skal tjene Guds åpenbaringsord. Prekenen skal komme fra Bibelen og føre inn i Bibelen. Det gis dog et legitimt «Kanaans språk», det gis ord og uttrykk som ikke brukes slik andre steder enn i prekenen, — fordi det gis en sak som ikke finnes andre steder enn der. Det er ikke det minste underlig om «utenforstående» ikke skjønner dette «språk», det kommer ikke alltid av at predikanten ikke taler et forståelig språk, grunnen er kanskje vel så ofte den at tilhøreren ikke kjenner den saken som det er tale om. Og kjenner han den ikke, så har han ikke uten videre rett til å bli irritert og forlange at prekenen griper til et nytt, aktuelt språk, og predikanten skal heller ikke late som om han har rett til det.

Kirken må legge stort arbeid på sitt prekenspråk. Det kan ikke sikres på noen mekanisk måte. Det kan ikke sikres ved en språklig konservatisme, som nekter å lytte til folkets tale og som tviholder på salvelsesfulle uttrykk av kanskje tvilsom verdi. Men saken er heller ikke løst ved at en går til den motsatte ytterlighet, og vraker Bibelens og salmebokens ordskatt. Vi skal heller tolke og forklare denne ordskatt, for det er til sist å preke. Å arbeide på prekenspråket vil da si å sikte alt inn mot sentrum, som er Jesus Kristus og hans frelsesverk. Det er i ordet om ham at Gud kommer oss nær.

Og med det vil jeg slutte. Ordet «aktuell» har som vi hørte også en betydning av «virksom», virkende. Den betydning har ordet sjelden når det er tale om prekenens aktualitet. Kanskje er det likevel den beste betydning det kan ha i denne sammenheng. For når Ordet blir forkynt slik at det får gripe samvittighetene, når Ordet får male Kristus korsfestet for alle som hører, da er Guds Ånd — virksom. Det er det mest aktuelle av alt! For også det moderne menneske er til sist intet annet enn det syndige menneske, som Kristus er død og oppstanden for.

— ————

FORBINDELSESLINJER FRA TEOLOGIEN TIL MODERNE IDEOLOGIER

Av A. Bentzen.

All rett og ekte teologi har vel et klart siktepunkt: å ville formidle budskapet i Guds ord så effektivt som mulig til menneskene. Det er oppdraget til den fra Kristus, menighetens Herre. Bare ved å være lydig og tro mot oppdraget kan den regne at Den hellige ånd vil stadfeste og la budskapet virke til frelse.

Fra teologiens oppgave med det evige går tusen forbindelseslinjer ikke bare til kirkens arbeid, men til hele tidsperioders skiftende tanker og idéer. Jo mer der i troskap øses av kraftkildene, desto mer av Ånd og kraft og mulighet til å prege sin samtid og ettertid med Guds rikes stempel.

Teologiens oppgave vedrører det evige, det største, det dypeste i menneskelivet. Derfor vil svik og fusk hos teologen ha så skjebnesvangre konsekvenser ikke bare for kirken og Guds rike i snevrere forstand, men for hele tiden, samfunnsliv, kulturelt liv osv. Det er ikke ubeskjedent å si: teologi er å arbeide med fundamentet og de bærende bjelker for huset. Svik i fundamentet må nødvendigvis føre med seg at hele huset blir skakt og skjevt, eller for å si det med et ord av Mesteren selv: «Det falt, og det fall var stort.»

Ut fra en slik betraktning er det fristende å foreta en undersøkelse av teologiens bidrag til de moderne ideologier, hvilket igjen vil si det samme som: i hvilken grad har teologien påvirket disse ideologiers epokeskapende og banebrytende menn? Kan det i tilfelle skaffes konkret, historisk belegg for dette?

I.

En gjennomgåelse av kommunismens «bekjennelsesskrifter» med dette målet for øye, synes å gi lite positiv tilfang til bevis for vår tese. Religion skal jo ikke forekomme i kommunismens ordbok uten

som skjellsord, og forekommer noe som heter religion, forvises det til det aller innerste privatrom. «Sosialismen er på samme tid det mest innholdsrike uttrykk for irreligiøsiteten mellom arbeiderne.»[1])

På et punkt brytes Marx—Engels' indifferentisme overfor kristendom og teologi. De hilser den kritiske og rasjonaliserende teologi velkommen som sin bundsforvandt. Det går en direkte linje fra den kritisk-spekulative teologi til Karl Marx. Det er ingen prinsipiell forskjell mellom marxismens og rasjonalismens teologi, kun en gradsforskjell som bunner i mer gjennomført logikk og mer konsekvent forsvergning til ratio. «Strauss og Feuerbach! Hvem av dem har rett i den nå pågående diskusjon om under? Strauss som ser på gjenstanden med teologens øyne og derfor er bundet, eller Feuerbach som ser på den som ikke-teolog og derfor er uhildet i sitt syn. Strauss som ser på tingen som den tar seg ut for den spekulative teologis øye, eller Feuerbach som ser på det som det er? Strauss feller derfor ingen endelig dom over underet . . .»[2]) De rasjonalistiske og liberale teologer har gitt marxismen de beste våpen mot «det 17. århundres metafysikk», dvs. mot kristendommen. Det er lett å kjenne igjen rasjonalistisk tankegang i slike vendinger om religionen: «Den opphevede religion er lik absolutt viten».[3]) Samtidig som den marxistiske kommunisme utnytter teologenes forræderi overfor Ordet, foraktes samtidig en slik teologi av dem. Det er en slik forakt som føles overfor svikere som ramler ned mellom to stoler. «I spekulative teologer og filosofer rår jeg: gjør dere ferdig med begreper og fordommer i den hittil herskende spekulative filosofi, hvis dere overhodet vil komme i et annet forhold til tingene dvs. sannheten.»[4])

Hovedmotstanderen er bibelsk teologi. Side opp og side ned øses hat og spott utover pietistisk teologi. Det er Wuppertal-pietismens fører Friedrich Wilhelm Krummacher som må holde for: «Og nå til hans lære. En begriper ikke hvordan et menneske kan tro det som står i direkte motsetning til fornuften . . . menneskets udugelighet til av egen kraft å ville det gode . . . da mennesket ikke engang kan ville det gode, må Gud pånøde ham det . . . De få utvalte blir med eller mot sin vilje salig, de andre blir fordømt for evig. For evig? Ja, for evig» (Krummacher). Tillike står det skrevet: ingen kommer til Faderen uten gjennom meg. Hedningene kan ikke komme til Faderen gjennom Kristus. Altså er de bare til for å falle i helvete. Slike lærdommer forderver alle Krummachers prekener.»[5])

1) Marx—Engels, Samlede skrifter, Berlin 1932, bind 4 s. 225. — 2) Bind 3 s. 116. — 3) Bind 1 s. 175. — 4) Bind 2 s. 30—31. — 5) Bind 2 s. 31.

Ufrivillig innrømmes det at Krummachers forkynnelse er sann til alle sider. «De eneste lyspunkter i preknene er stedene hvor motsetningene mellom den luksus som hersker hos denne verdens herrer og Kristi ringhet og fornedrelse fremheves. Da bryter ofte en stråle av hans tidligere demokrati igjennom, og talte han (nemlig Krummacher) ikke i så alminnelige vendinger, ville ikke regjeringen tie til det.»[6])

Gripende kommer den teologiske nød til syne i et hjertesukk av Engels (skrevet i 1839): «Jeg vil si deg rett ut at jeg er kommet der hen at jeg bare holder den lære for guddommelig som består for fornuften. . . . Jeg håper på å oppleve en radikal forandring i verdens religiøse bevissthet, — var jeg bare selv klar! Dog, det vil komme når jeg bare får tid til å utvikle meg rolig og uforstyrret.»[7])

En åndsbåren, bibeltro teologi som kunne formidle Ordets kraft og lys til en sjel i trosnød, synes ikke å ha vært for hånden. «Jeg beskjeftiger meg meget med filosofi og kritisk teologi. Når en bare er 18 år gammel og har lært å kjenne Strauss, rasjonalistene og kirkebladet, så må en helst lese alt uten tanker, eller også begynne å tvile på sin Wuppertal-tro.»[8])

Engels kan rette en bebreidelse mot nyhegelianerne for deres mangel på konsekvens idet de ikke gjør bruk av den rasjonalistiske og liberale teologis argumenter til å gjøre rent bord og nå fram til klar ateisme. «De kalte seg kristne og protestanter, enskjønt de faktisk nektet Guds eksistens (idet de nektet Kristi komme i kjød), og erklærte hele evangeliet å være ren mythologi.»[9])

Kommunismens grunnlegger diskuterer endog en så fagteologisk ting som Bibelens slektsregister. Følgende replikk viser hvor forbausende stor innflytelse bibelkritikken har øvet. «Hvorfor skal vi ha Josefs slektsregister da alle tre synoptiske evangelier uttrykkelig sier at Josef ikke var Jesu far? Det er da ganske overflødig. Hvorfor tar en mann som Lavater ikke sin tilflukt til denne forklaring og lar heller motsetningen stå? Endelig: Hvorfor sier Neander som endog er lærdere enn selve Strauss, at det er uløselige motsetninger, som må tillegges den greske bearbeider av den hebraiske Matteus . . . Jeg vil si deg rett ut at jeg holder bare den lære for guddommelig som kan bestå for fornuften.»[10])

Den spekulative, kritiske og liberale teologi fremmer i eminent grad det religiøse anarki. Den har ingen åndsmyndighet til å bevitne seg for en kjempende menneskesjels samvittighet og vilje. Så er ikke veien lang til i ratio å se den høyeste autoritet og myn-

6) Ibid. — 7) Bind 2 s. 526. — 8) Bind 2 s. 505. — 9) Bind 2 s. 446. — 10) Bind 2 s. 525.

dighet. Tyngdepunktet blir lagt helt antroposentrisk. Så er hemningene tatt bort for menneskets selvforherligelse og selvforgudelse. Selv blir det da gud, suverent, med kraft til å løse sine innerste vansker ved fornuftens hjelp. Det teologiske korrelat til denne tilstand blir bl. a. fornektelse av Bibelens tale om synd. «At synden ligger i viljen, det vedkjenner jeg meg ikke.»[11])

Så blir kommunismens parole å bryte staven radikalt over kristendommen og all religion. «Løgn og usedelighet er følger av religionen, og vi er berettiget til å samle i betegnelsen teologi alt hykleri som overhodet finnes i tiden. Dette er først påvist av Feuerbach og B. Bauer.[12]) Det er meget beklagelig at negativ teologi på denne måte har inngått syntese med arbeiderbevegelsen, og en kan dessverre ikke fri seg fra den oppfatning at så er skjedd helt fram til vår egen tid. «Ingen uten et sosialistisk forlag, våget å oversette og utgi Strauss i England. Arbeiderne i Manchester, Birmingham og London utgjorde det eneste publikum for Strauss i England.»[13])

Men har så ikke nettopp teologien sin store skyld i at utviklingen ble slik? Historisk belegg viser at de toneangivende og grunnleggende tenkere for den moderne kommunisme i meget vesentlig grad hentet bygningstilfang til sitt system fra sin samtids kritiske og spekulative teologi. Den levende, bibelske konfesjonelle teologi ble stilt i skammekroken. Teologien bygde i for høy grad på selvsamme grunn som ismene bygde på, homo intellectus og homo sapiens. Den eksisterte ikke ut fra Ordet og den kristne menighet. Teologiens fundament var ikke klippegrunnen. Den lå bokstavelig ikke på evighetens absolutte plan, men på det relative, tids- og motebestemte plan. Derfor kunne den ikke bli stående overfor «giften i tidens vær og vind». Den var en svikfull og ytterst utro husholder over Guds gaver som var den betrodd. Det var i selve det innerste gudsforhold at taket glapp for den. En antroposentrisk teologi måtte i sin konsekvens gjøre kommunismen materialistisk. En teologi som hadde vært tro både overfor menighetens herre og tidens krav, ville ha gjort den kristosentrisk. Teologiens oppgave ble å vanne saltkraften ut av kristendommen og ble derfor de destruktive krefters beste bundsforvant. I stedet for å sette lyset på staken og la Ordets og korsets kraft slippe til, var den med å proklamere den falske og falne menneskeforstand som høyeste autoritet. «Likeså farer du vill når du mener jeg må vende tilbake til kristendommen. For det første er det latterlig at jeg ikke gjelder for deg som en kristen, og at du mener noe så tåpelig som at mennesket, som for erkjennelsens skyld har avstreifet ortodoksiens begreper, atter igjen

11) Bind 2 s. 528. — 12) Bind 2 s. 425. — 13) Bind 2 s. 407.

kan bekvemme seg til denne tvangstrøye. En rett rasjonalist . . . kan ikke stige ned fra de morgenrødmende fjelltopper til ortodoksiens tåkedaler.»[14]) Men før eller senere kommer rasjonalisten til å seile sin skute på grunn. Det gjelder da å møte ham ikke med det han selv mener å trenge, religiøse surrogater, men å møte ham med et bibelsk, levende budskap fra Kristus, selve evangeliet. Å bidra til dette skal være teologiens herlige oppgave.

II.

En regner vel alminnelig Friedrich Ludwig Jahn (1778—1852) som nazismens første virkelige forløper i Tyskland. Født i et luthersk prestehjem møtte han i barneårene det religiøse i den bibeltro ortodoksis drakt. Han starter sin løpebane med å bryte med sin barnetro. Under disse forhold vil faren holde ham borte fra den falske teologi. J. sier: «Jeg har lovet min far å la teologien hvile til mitt 70. år.»[15]) Han bryter så med Bibelens syn på synd, nåde og rettferdiggjørelse. Han vil ikke vite noe av «hengehoder», pietister eller kirkefedre. Han blir en leder innen den tyske turnbevegelse, sjåvinist og den store preger av slagordet: Volkstum, dvs. den mystiske syntese mellom stat, samfunn og folk.

J.s syn er overtatt fra rasjonalismen. Han har lest Strauss: Leben Jesu. Han har frigjort seg fra alle kristelige hemninger og er kjemisk fri for all ortodoks kirketeologi. Akkurat som en Marx—Engels hater han den bibeltro teologi. Betegnende er navnet han bruker på Hengstenberg «Berliner Gottesgelehrten d.h. Vernunftleugner und Menschheitsfrevler». Samme attest får også en mann som Tholuck. Ingen ringere enn Schleiermacher har støttet oppunder J.s udogmatiske kristendom. Fra Schleiermacher skal J. ha overtatt hele sitt religionsbegrep. Religion = følelsen av uendelighet.[16]) Hos Schleiermacher skal J. videre ha lært noe så «spesifikt nazistisk» som syntesen mellom individualitet og totalitet. Teologisk innflytelse er ikke vanskelig å spore i J.s «Bessermachen» av kristendommen. Han håpet på en fremtidsreligion som skulle være sann, hvor fornuften ikke er sjaltet ut (!), og hvis trosrommelighet og samvittighetsfrihet (antagelig å forstå som frihet fra bibelsk kristendom) bærer den lysende mot stjernene. Dette skal virkeliggjøres i en altomfattende, ensrettet tysk rikskirke. Så langt fader Jahn (sml. til dette nazifiseringsforsøkene av kirken under Hitlerregimentet).

14) Bind 2 s. 551. — 15) Jfr. Piechowski: Friedrich Ludwig Jahn, Vom Volkserzieher zum Turnvater s. 78. — 16) Jfr. Schl. «I et øyeblikk å være ett med den uendelige, det er det evige liv og religionens udødelighet.» Piechowski s. 96.

Teologiens innflytelse på nazismens ideologi gjennom Paul de Legarde (1827—91) er lett påvisbar ut fra hans skrifter utgitt i tiden 1878—1886.

L. var opprinnelig sterkt påvirket av Hengstenbergs konservative teologi. I denne periode av sitt liv gledet han seg over en teologi som både var strengt vitenskapelig og samtidig bibeltro. Men i året 1850 har han skiftet syn. I et brev fra det år skriver han: «Jeg fryktet for den kampen det måtte koste meg å løsgjøre meg fra pietismen . . . Denne min hedenkristelige religion er nå mitt eneste tilfluktspunkt og skaffer meg ro . . .» Under et opphold i London skriver han i 1853: «I går var jeg for en gangs skyld i kirken her. Å, at det overalt fra prekestolene flyter fraser rystet sammen etter resepter av tidens elendige teologi.»[17]) Hvordan var L.s egen teologiske resept, den som gjennom ham ble overlevert til nazismens ideologi?

Vi kan slå fast at L. var helt i pakt med sin samtids teologiske moteretning i sitt forhold til Ordet. Det gjaldt først vitenskapelig kritisk å sikte de bibelske skrifter. Først da kunne en vite hva Jesus overhodet hadde sagt og lært. Så måtte det utarbeides en bibeloversettelse som gjenga evangeliet i dets opprinnelige skikkelse. Vil en vite hva Jesus var og ville, må en spørre den historiske kritikk. Altså må vi eie Bibelen ikke gjennom den kristne kirke og menighet, men gjennom kritisk teologi, etter L.s mening. Så kan han også komme til den oppfatningen at alle apostlene har misforstått Jesu evangelium. «Uhørt er det at historisk skolerte menn legger noen som helst vekt på denne Paulus.»[18]) Etter L.s mening er kristendomen slik vi har den, ikke ekte, da den er forurenset med jødiske, greske og romerske elementer. Det er klart at L. har løsgjort seg fra kristendommens absolutthet. «Jeg står den hovmodige tro imot at Guds barn ikke har levd ved Ganges, Hoangho, Choapes og Oxus.»[19])

Så har da teologisk argumentasjon vært med på å bane veien for typiske nazistiske synspunkter: «Kirken skal ikke være ordets kirke . . ., ikke forkynneren av Guds gjerning i Kristus . . . ikke som en menighet av rettferdiggjorte syndere, men etter sin streben og mål syndfrie mennesker.»[20]) (!) Beintfram forkynner L. at fremtidens religion er evangeliet i tysk utgave. Hele reformasjonen er for ham intet annet enn utslag av spesifikk tyske naturanlegg. Luther blir redusert til bare å være «Deutschtum».

17) Paul de Lagarde, Kritik an Kirche und Theologie, Lothar Schmid s. 56. — 18) Paul de Lagardes Deutsche Schriften, Karl August Fischer s. 63. — 19) S. 66—67. — 20) S. 69.

L. er en fanatisk motstander av G. T. og en hater av jødene. De danner en nasjon innen nasjonen. G. T. og jøder er ikke brukbare elementer til den spesifikk tyske religion. Den skal være båndet som binder det nye Tyskland sammen. En kirke, ikke kirkesamfunn, en tro, ikke konfesjoner. Han krever et Stor-Tyskland som driver en pågående østpolitikk (presis hva Hitler søkte å virkeliggjøre), Østerrike skal germaniseres.[21])

I hvilken grad har så teologien gitt L. disse nazistiske idéer?

1. Teologene skuffet ham med sitt elendige dobbeltvesen. Han uttaler om det teologiske fakultet i Berlin: «Det spilte om formiddagen på religionens G-streng, om ettermiddagen på filosofiens D eller omvendt etter behag.»[22]) (I slike uttalelser kan en spore skuffelsen over det anarki som rådde innen teologien. En teologi i oppløsning, et vrengebilde av kirkelig teologi, fører således direkte over til nazistisk ideologi.)

2. Teologien og dermed kirken er kommet i et usant forhold til bekjennelsen. «Det gis nå en evangelisk kirke hvis tjenere ved alteret ikke bekjenner, men foreleser trosbekjennelsen, og når de må preke, klager de over at det er som å gjøre akrobatiske kunster i et trapets.»[23])

3. Teologiens hovedfeil påstår L. er at den tjener to herrer, både vitenskapen og den konfesjonelle kirke. På den ene siden skal teologien tjene den frie forskning, på den annen side være bundet av kirkens ordinasjon og presteløftet. Gir teologen seg vitenskapen i vold, vet han ikke hvor han til sist kommer hen. Det må derfor en atskillelse til idet den konfesjonelle teologi drives av et fakultet, og det teologiske fakultet ved universitetet fortsetter som et rent religionsvitenskapelig institutt.[24]) Det er bare å bemerke til dette at L. selv på en skjebnesvanger måte valte det siste alternativ.

4. L. kritiserer den protestantiske kirke for dens vilkårlige subjektivisme. «Det protestantiske prinsipp har gjort kirken til en ruinhaug, hvorfra enhver hentet det som passet ham.»[25]) Sikkert har L. oppdaget at det subjektivistiske anarki førte til undergang og oppløsning. Protestantisk teologi var i så måte et skoleeksempel for ham. «Prestekjolen dekket over så mange slags former for protestantisk kristendom som det gas prekestoler.»[26])

En kan vel dessverre ikke nekte at L. i vesentlig grad har rett i sin vurdering av sin samtids teologi, og at den negative teologi ga ham de aller beste motiver til å gå videre til venstre enn f. eks.

21) Paul de Lagarde, Bekenntnis zu Deutschland D. Schr. s. 271. — 22) Schmid, Lothar s. 31. — 23) Ibid. s. 40. — 24) D. Schr. s. 167. — 25) Ibid. s. 151. — 26) Ibid. s. 82.

hans gode kjenning Ritschl. Han mener seg å trekke de ytterste konsekvenser av sin vitenskap og forkynner med glød: «fremtidens religion vil bli evangeliet i tysk utgave».[27])

Enda mer markant blir den teologiske innflytelsen på nazismens «forløper i tredje generasjon» Houston Stewart Chamberlain (1855—1927).

I sine skrifter, særlig Die Grundlagen des 19 Jahrhunderts, viser han seg å være påvirket av teologiske synsmåter. Han taler f. eks. om sin teologiske lesning slik: «Litteraturen som vi lekfolk kan nytte, er stor. Jeg har således flittig brukt lærebøker av Harnack, Müller, Holtzmann osv. Dog lærer en uendelig meget mer av større verker som f. eks. Neanders Kirchengeschichte, Renans: Origines du Christianisme, R. Ramsay, Hatch, Hergenröther, Hefele.»[28])

Teologien har gitt ham de ønskede midler til enkelt og liketil å nivellere kristendommens absolutthet og gjøre den helt immanent. Derved er jo alle Guds lover og Jesu befalinger overlatt til menneskets forgodtbefinnende. «Jesu Kristi åpenbarelse var bare foranledningen til en religionsdannelse.»[29]) Den religionshistoriske skoles påvirkning er lett å merke i uttalelser som denne: «Kristendommen er oppstått ved en legering av de mest forskjellige metaller.»[30]) De kristelige dogmer er ikke sanne og rummer ingen historiske realiteter. «Den kristelige dogmedannelse inneholder en stor mengde med mythologi.»[31]) Jomfrufødselen reduserer Ch. til en legende fra Egypt. Treenigheten har ingen realitet, men er kun skapt av mythologien.

Selv det innerste i kristendommen, dens vitnesbyrd om syndens alvor, blir à la Nietzsche redusert til jødisk overtro. «Jødene har brakt syndsbegrepet inn i verden.»[32]) Han gjør også rede for hvor han har lært dette synspunktet. Det er i den skotske teologs og orientalists bok: The Prophets of Israel and their place in history av W. Robertson Smith. «Fortellingen om et syndefall er en fabel.»[33]) Når så synden er fabulert vekk, blir det naturlig å se hele den kristne forkynnelse om synd og nåde bare som mytiske bilder. «Synd og korrelatene forløsning og nåde blir sjelens erfaring gjennom mytiske bilder.»[34])

En måtte mange ganger i årene da den nazistiske jernhæl skred fram over Europa, undre seg over det hemningsløse, og den fullstendige mangel på syndsbevisthet. Enn om dette er en direkte følge av teologenes svikt?

Vel kjent er menneskeforgudelsen som nazismen øvet og som

27) Schmid, Lothar s. 109. — 28) Die Grundlagen des 19 Jahrhund. München 1899 — s. 548. — 29) S. 545. — 30) Ibid. — 31) S. 555. — 32) S. 373. — 33) S. 560. — 34) S. 563.

er en av de mest framtredende drag i dens fysiognomi, mindre kjent er teologiens bidrag til dette. Pelagius og hans tilhengere i oldtid og nåtid er Ch.s teologiske læremestre: «Jeg har studert forskjellige dogme- og kirkehistorier uten å finne klarlagt den enkle årsak til den uunngåelige pelagianske strid. Om Augustins nådelære mener f. eks. Harnack: «Som uttrykk for psykologisk religiøs erfaring er den sann, men projisert i historien er den falsk.» Litt lenger nede sier Harnack: «Bibelbokstaven virket kvelende inn.» Så langt Harnack. Ch. nevner så sin oppfatning: «Pelagius viser en dyp religiøs følelse . . . idet han påviser at døden er et alminnelig naturfenomen, som intet har å gjøre med synden — så kjemper han for sannhet mot overtro, for vitenskap mot obskurantisme . . . Enhver dannet vet at den pelagianske strid ennå pågår.»[35])

Ganske interessant å legge merke til er Ch.s teologiske påvirkning av mystikere som Mester Eckhardt og Jakob Böhme. Blant annet har han funnet noe stort i en uttalelse av Eckhardt: «Sier jeg, Gud er god, det er ikke sant, meget mer: jeg er god, Gud er ikke god. Sier jeg også Gud er vis, det er ikke sant, jeg er visere enn ham.»[36]) I tilslutning til mystikken og Kant, læres da det som sikkert tiltaler det naturlige menneske: «Her i eget indre, og ellers ingensteds, må religionens grunnlag bli funnet.»[37])

Ch. påstår selv at han ikke har feilfortolket eller misoppfattet teologiens resultater. «Den som har det ringeste innblikk i den teologiske heksekjedel, vil være meg takknemlig for at jeg i ytre forenkling ikke alene har søkt klarhet, men sannhet.»[38])

Teologien har gitt bygningstilfanget. Til slutt står da byggverket ferdig og beskrives slik: «For dere skal religionen ikke være tro på det forgangne og håp på fremtiden . . . men, nåtidens dåd! Tro bare på dere selv, så eier dere kraften til å virkeliggjøre det nye «innerlighetens rike».»[39]) Det var vel det som i sin første fase ble virkeliggjort i Tyskland i 1933.

*

Det synes å være berettiget å dra noen positive slutninger av de sitater som foran er nevnt, for om mulig å få noen retningslinjer i den flokete sak: krise og evangelium.

For det første synes det klart at det trenges en helt igjennom bibeltro teologi. Akkomodering og prutning overfor tidens moteretninger fører ikke fram. En frelser selvsagt ikke fra tidens avguder ved å gjøre innrømmelser til dem. Aldri i gudsrikets historie stiller situasjonens alvor kravet til kirken og dens menn så klart

35) S. 566. — 36) S. 939. — 37) S. 939. — 38) S. 639. — 39) S. 942.

om kompromissfri kristendom. Aldri har heller Satan slik hvisket dem i øret å foreta en knebøy i det skjulte for denne verdens herrer.

Det kreves en bibeltro teologi av den grunn at kristendommen fra først til sist er en historisk kjensgjerning. Jesus Kristus er kommet i kjød. Han er født inn i tiden og verden ved det historiske under kirken kaller jomfrufødselen. Hans liv og gjerning er den første tid knyttet til jødefolket og løfteslandet. Hans undere er kjensgjerninger historisk bevitnet. Guds nåde og allmakt åpenbarte seg gjennom dem til seier over synd, sykdom, død og Satans velde. Apostlene er sannhetsvitnene. «For ikke var det kløktige uttenkte eventyr vi fulgte da vi kunngjorde eder vår Herre Jesu Kristi makt og gjenkomst, men vi hadde vært øyenvitner til hans storhet.» 2 Pet 1, 16. Dette vitnesbyrd om Jesus Kristus blir stadfestet av det største vitne som finnes, Guds egen Ånd, sannhetens ånd. «Men når han sannhetens Ånd kommer, skal han veilede eder til hele sannheten. . . . Han skal herliggjøre meg, for han skal ta av mitt og kunngjøre eder.» Joh 16, 13—14.

Det er jo enhver kristens erfaring at Kristus bevitnet seg som den levende og oppstandne gjennom det historiske vitnesbyrd vi har om ham i Bibelen. Derfor kan den kristne menighet rolig møte de moderne ideologier, enten de kommer i et avkristnet demokratis form, kommunistisk-materialistisk, eller i nazismens mystiske gevant, med dette ene: «Der står skrevet». Da brytes fristelsen og forførelsens koglende makt.

Jesus Kristus skrev ikke på noe annet enn på jorden. Jo, han skrev i sine apostlers hjerter så kraftig og tydelig at deres vitnesbyrd aldri skulle viskes ut, men stå til verdens siste tider. Derfor er menigheten både bærer og vokter av Guds ord. I de store tider i menighetens historie, da Gud mektig utgjød sin Ånd over den, kunne de klare varselsskiltene settes opp om veien som fører inn i Ordet og veiene som fører bort. Disse varselsskiltene er bekjennelsesskriftene. Ve den teologen som kjører i vei uten å ta hensyn til dem! Den kristne menighet har sin kristne arv og læretradisjon, der er en kristen consensus ned gjennom alle tider. Teologien har så titt de par siste århundrene latt hånt om bekjennelsen og den rette lære. Følgene har vist seg skjebnesvangre, når teologen har ligget på magen og tilbedt den falne menneskefornuft og fornektet evangeliet. Derfor har nettopp så mang en teolog risset sitt navn inn i frafallets historie. Omvendt, når menigheten våknet opp og rustet seg med frelsens hjelm og Åndens sverd som er Guds ord, ble resultatet en bekjennende kirke eller en bekjennelseskirke. Da

kunne den gjøre sin gjerning for sjelene og være staden på berget. Da kunne den gagne både sin venn og sin fiende. Menighet og teologi har en vei å gå, et middel å bruke i kampen som forestår, det er Guds ord. «Dersom I blir i mitt ord, da er I i sannhet mine disipler.» Joh 8, 31.

Er det sant at menighetens og dens teologi er forpliktet på Guds ord og bekjennelsen, da følger videre herav at den er forpliktet til å drive presteutdannelsen. Det er en fullstendig anakronisme når presteutdannelsen skjer under den moderne, sekulariserte stats auspicier. Menighetens lærere og tjenere må utdannes av og for menigheten. Menighetens uomtvistelige plikt er det å gjøre det. «Men menighetens presteutdannelse kan ikke tilfredsstille kravet til vitenskapelighet,» sier noen. Vitenskap er vel i seg selv en helt nøytral ting. Like nøytral som en jernklump er det. Den er avhengig av den ånd som behersker den. Kjærlighetens ånd kan gjøre jernklumpen til de fineste legeinstrumenter ført av en barmhjertig leges hånd. Den kan av onde åndsmakter bli det kalde stål, brukt av en morder. Slik også med vitenskapen. Teologi er vitenskapen for menigheten og av menigheten, behersket av Guds hellige Ånd og knyttet til og forankret i Ordet. Da blir det også en naturlig ting å stille samme kravet til teologen av i dag som Jesus stilte til Nikodemus: «Uten at noen blir født på ny, kan han ikke se Guds rike.» Joh 3, 3. La den moderne, sekulariserte stat, om den behager (og hedenskapet i moderne tid er religiøst), drive sitt religionsinstitutt og drive på med sin profane religionsvitenskap, men det er menighetens plikt å drive teologi, og ta vare på evangeliet som er den betrodd. I den alvorligste kristenforfølgelse som overhodet har funnet sted, den som ligger kloss opp til vår egen tid og hører vårt århundre til, har de teologiske utdannelsesanstalter vært strategiske punkter av høyeste verdi. Den verdslige stat bemektiget seg dem, og rammet derigjennom den kristne menighets teologi. Her må de kristne være våkne.

Den skrift- og bekjennelsestro teologi som skal være kirkens veiviser i de harde kamper som forestår, må være frelst fra det sjablonmessige og døde. Den må være gjennomstrømmet av evangeliets kraft og liv. Død ortodoksi duger ikke i kampen. Men hvordan få det til?

Med en eneste gang den kristne menighet knytter sin eksistens til Ordet, dvs. er bibeltro, vil motsetningsforholdet til den moderne kultur, stat og samfunn bli åpenbar. La oss ta et konkret eksempel. En kristen er vel i høyere grad enn noen annen forpliktet til positivt å gå inn for gjenreisningsarbeidet etter krigens ødeleggelse.

Men ikke på ethvert grunnlag. Skal samarbeid lykkes, må staten på sin side respektere Guds ord og ordninger. En kristen kan ikke gjenreise utenom en kristen grunnvoll. I så fall er han med å likvidere sine høyeste verdier. Handler han ut fra sitt kristne livssyn og ikke vil være med å bygge korthus, vil han i statens øyne være en som faller ut av geledet og ikke går i takt på kommando. I neste omgang blir han betraktet som en sabotør overfor folkefellesskapet. Konflikten er blitt åpenbar. Den kristne får troens strid å kjempe, for menigheten er forfølgelsestider uunngåelig. Trengsel utad, anfektelse innad.

Gud tar sin menighet i skole, men dermed holder han den frisk og levende. Det vil bli strømmer av levende vann, se Joh. 7, 38. Menigheten vil være like langt fra den døde ortodoksi som bekken der veller fram fra templet er det. (Se Ez. kap. 47.) Eksistenskampen vender menighetens Herre til den største signing for menigheten. Den skal ha evangeliets kilde sprudlende og klar. Eksistenskampen vil omskape kirken til en martyrkirke. Beklippet og redusert tilsynelatende utad, men i en uendelig rikere grad iført kraften fra det høye. Den vil få oppleve en åndelig samling om det ene nødvendige, som er umulig under andre forhold. I en langt videre mening enn de kristne i oldtidens Rom, må de nåtidskristne innrette seg på å leve sitt liv under jorden. Men der under jorden vil det være lett og snart for røttene å nå til de rinnende bekker. Så mange tilhengere og kirkens venner har vanskelig for å oppdage den meningsløse syntese mellom evangeliet og den moderne sekulariserte staten. De ventet virkelig trygd hos staten og ante mindre om at vi menneskebarn kun er trygge hos vår himmelske Far, når vi har vår hele eksistens i Ordet, Matt 4, 4. Martyrkirken vil ikke la seg fascinere av den omnipotente statsmakt. Det er mulig at Gud vil gi martyrkirken mindre av breddevirkningen for å gi den mange fold igjen på andre områder. Matt 19, 29. Den kan da virkelig tjene rytteren på den hvite hest. Med Ham vil den dra ut fra seier og til seier. Åp 6, 2.

FRA SKOLE TIL KIRKE[1])

Overgangen fra Jesu liv til den apostoliske tid kan kort og godt karakteriseres som en overgang fra disippelkrets til menighet, *fra skole til kirke.*

Jesus samlet ikke om seg en ny menighet eller en jødisk sekt, men en disippelflokk. Formelt dannet denne et sidestykke til den disippelkrets som rabbinerne omgav seg med. Jesus selv ble av sine disipler og andre tiltalt med titelen rabbi (lærer) eller med tilsvarende høflighetstitler som «mester» (ἐπιστάτης, Luk 8, 24. 45 og flere steder) eller «herre». Og svarende til dette kaltes hans tilhengere «mathetai» — lærlinger eller disipler.

I realiteten var der riktignok et annet forhold mellom Jesus og hans disipler enn mellom rabbinerne og deres elever. Jesus var profet, ja profeten framfor alle andre. Men også de gammeltestamentelige profeter og Johannes hadde jo sine disipler, der gaves i Israel også profetskoler. Heller ikke Jesu profetiske kall opphever da at forholdet mellom ham og hans tilhengere artet seg som innen en «skole». Han skilte dem i hvert fall ikke ut som en egen menighet med sin egen kultus eller endog bare som en «ecclesiola in ecclesia», men deltok med sine disipler trofast i den israelittiske folkemenighets tempel- og synagogetjeneste. Når han ifølge Mt 16, 17 f. talte om å bygge sin menighet, var det ikke med tanke på nutiden, men på fremtiden (merk futurum!). Like til Jesu død var og ble forholdet mellom ham og disiplene vesentlig som i en skole eller som mellom mester og lærlinger.

Og dog finner vi allerede under Jesu jordeliv ansatser til et nytt og høyere forhold, til en disippel*menighet*. Selv gav han jo uttrykk for en langt høyere selvbevissthet enn både lærerens og profetens: han var Messias, Guds Sønn, derfor var disiplenes forhold til ham preget av en særegen ærefrykt, og når de kalte sin mester «Herre», var det ikke bare av ren høflighet, men fordi de i ham så en majestetsperson, Israels fødte konge. Deres følelser overfor ham

1) Innledning til en fremstilling av *Kirken i aposteltiden* ved Olaf Moe.

bundet i noe mer enn disiplers takknemlighet og hengivenhet, de utsprang av *tro* på ham som den der skulle forløse Israel og dermed dem selv. Ja, når Jesus vitnet om seg selv som Guds Sønn og bent fram stilte seg ved siden av Gud som Sønnen overfor Faderen (Mt 11, 27), og når han gjorde tegn som intet annet menneske hadde gjort, da steg deres tro på ham stundom til likefram tilbedelse: de falt på kne for ham, hører vi en gang etter et overveldende under (Mt 14, 33). Og ikke med urette har man pekt på at Jesus da han ved sitt siste samvær med disiplene innstiftet nattverden, tillike foretok en kirkestiftende handling.

Men alt dette var dog ennå bare ansatser til et nytt forhold. I det store og hele var Jesus fremdeles for disiplene Mesteren, i det minste stod denne hans verdighet i forgrunn for dem. Hans menneskelige ferd skygget mer for hans guddommelighet enn den var et transparent for den. Og hans jordiske ringhet holdt troen på hans kongelige høyhet som Messias i sjakk, så deres tro på Jesu messianitet mer artet seg som et håp om at han snart skulle åpenbare seg som sådan: «Vi håpet at han var den som skulle forløse Israel.» Han stod for dem snarere som en Messias futurus enn som en Messias præsens.

Og enda Jesus etter Peters bekjennelse av ham som Messias, hadde forutsagt at han måtte gå lidelsens og dødens vei før han kunne gå inn til sin herlighet, ble hans lidelseshistorie jo i virkeligheten det forferdeligste anstøt for disiplenes tro på ham. Deres kjærlighet var visstnok større enn deres tro, men heller ikke denne kjærlighet kunne holde dem tilbake fra faneflukt og tilmed fornektelse av ham. Hadde da døden på korset dannet den virkelige ende på Jesu liv, så ville hans disipler i det høyeste kunne ha vedblitt å danne en egen skole eller en sekt til forplantning av Mesterens religiøse og etiske idéer — og evangeliet ville i høyden være blitt en talesamling tillikemed beretningen om en del undergjerninger, men noen messiansk menighet eller en kristen kirke ville i så fall aldri være oppstått som frukten av Jesu livsverk. Selve den kjensgjerning at Jesu disipler noen uker etter hans forsmedelige død trådte fram for verden som en menighet eller rettere som menigheten, er det mest avgjørende bevis mot det syn at Jesus i virkeligheten bare ville gjelde for en lærer eller en profet.

Det eneste som helt kan forklare at Jesu disippelkrets like etter Mesterens død framtrådte for offentligheten i Jerusalem som den Messias-troende menighet, er dog de overordentlige opplevelser disiplene har hatt fra det års påske til dets pinse, først og fremst Jesu åpenbaringer for dem som den *oppstandne* herre. På den ene

side fant de på den tredje dag etter hans død graven åpen, på den annen side viste han seg levende for dem så mange ganger og på så mange måter at det var dem umulig å tvile på at det var ham selv — den samme Jesus som de hadde omgåes med i tre år — og allikevel en annen, en herliggjort herre de nå hadde sett. Og hadde de allerede før begynt å forstå at han var ovenfra og ikke fra jorden, Guds Sønn og ikke bare en menneskesønn, så ble dette nå for dem til en virkelig trosvisshet. Hans forklarede menneskenatur ble til en klar transparent for hans guddommelige herlighet. Og den nye opplevelse som disiplene etter Ap gj 1 hadde førti dager etter Herrens oppstandelse, forvisset dem tillike om at Jesus fra denne jord var løftet *til himmelens* herskersete og skulle komme igjen derfra på samme underfulle måte som han var faren dit opp.

Denne forandring i disiplenes syn på Mesteren og i deres forhold til ham ble endelig fullbyrdet ved deres underfulle opplevelse på pinsedagen av den *Hellige Ånds* utgytelse over dem (Ap gj 2). Nå fikk de det klare ånds-syn på Jesus som Messias og Herren ved Guds høyre hånd. De lærte derved å se annerledes enn hittil på hele hans verk. Hans jordiske gjerning var visstnok en profetisk lærergjerning, men hans lidelse og død var noe langt mer enn et martyrium for sannheten av hans lære. I lys av skriftene og Herrens ord forstod de at denne lidelse var forutbestemt av Gud og hørte vesentlig med til hans Messias-kall; hans korsdød var en stedfortredende soningsdød for folkets, ja all verdens synd. Han skulle ikke først bli Messias *til tross* for sin jordiske undergang; nei, hans selvoppofrelse i døden var nettopp veien til hans messianske herredømme over alle, til Guds-rikets opprettelse og forløsningen fra Satans-riket. Ved sin sonende død hadde Jesus ervervet seg retten til å meddele den syndsforlatelse og den Hellig-Åndens gave som dannet den *nye pakts* goder.

Så betydde da Jesus Kristi død og oppstandelse et *tideverv:* den gamle pakts tid var utløpet, den nye pakt mellom Gud og hans folk opprettet. For nå var just betingelsene gitt for at spådommene hos profeter som Jeremias, Ezekiel og Joel om den messianske tids goder kunne oppfylles, ja i og med pinsens opplevelse var de prinsipielt allerede oppfylt: Jesu disipler var ved troen på Herrens død og oppstandelse blitt utrustet med den Hellige Ånds kraft. De representerte derfor det fornyede Guds folk som profeten hadde pekt fram til — de var det sanne Israel eller rettere det nye Israel, de dannet den *nye pakts menighet,* «ekklesia kyriake» eller *kirken,* på én gang en fortsettelse av Guds gammeltestamentlige menighet og en ny skapning, Kristi kirke.

Det som da kort og godt betinget disippelkretsens overgang fra skole til kirke var altså 1) dens tro på Jesus som den oppstandne og himmelfarne Messias, hvis død formidlet forløsning fra syndens og Satans herredømme, og 2) dens opplevelse av Åndens utgytelse. Og dermed var disiplene fra å være lærlinger selv blitt lærere, utrustet til det apostolat som Herren hadde kalt dem til, før oppstandelsen som en sendelse bare til Israel, etter denne frelseskjensgjerning som en sendelse til *alle* folk (Mt 28, 19; Mk 16, 15; Lk 24, 47; Ap gj 1, 8). Idet Ånden ble utgytt over alle de troende, var alle for så vidt likestillet med apostlene; men da Åndens gaver samtidig var forskjellige, oppstod der en differensiering mellom dem som førte med seg en organisasjon av menigheten, en *kirkeforfatning*. Og med den nye tro og bekjennelse fulgte en *ny gudstjeneste:* de troende deltok ikke bare i den alminnelige, jødiske kultus, tempeltjenesten og synagogegudstjenesten, de hadde også sine egne forsamlinger. De påkalte *Jesus Kristus* som Herren og opptok de som omvendte seg til ham, i samfunnet ved *dåpen*, som også for fødte jøder var døren til den nye pakts menighet (Ap gj 2, 38), og de troende knyttedes innbyrdes sammen ved *nattverden* som stadig på ny minnet dem om den nye pakts stiftelse ved Kristi død og gav dem del i dens frukt.

Slik ble da disiplenes forhold både til Mesteren og til hverandre et annet enn under hans jordeliv. Avstanden mellom dem og ham var blitt større, for *han* var i himmelen og *de* på jorden; de så opp til ham ikke bare som den uoppnåelige Mester, men som den opphøyede Herre og Frelser, sin menighets hoved. Men samtidig var han kommet dem nærmere enn før, han var alle steds nærværende, og når de samlet seg i hans navn, var han midt iblant dem på en kraftigere måte enn i sitt kjøds dager (Mt 18, 20; 28, 20); der var et åndelig livsfellesskap mellom Herren og menigheten, de troende var forent med ham som greinene med vintreet (Joh 15, 1—8).

Derfor ble også det *innbyrdes* forhold mellom disiplene inderligere enn da de gikk i Mesterens jordiske skole. De var hverandres brødre i en langt dypere mening enn jødene ellers: Lukas betegner samfunnet mellom dem med det sterke ord «koinonia», fellesskap (Ap gj 2, 42). Båndet mellom de troende var så meget fastere enn det nasjonale sambånd at det i sin tid kunne sprenge det siste og knytte troende jøder nærmere til troende hedninger enn til sine egne folkefeller.

En ny *tro* og en ny *kjærlighet* hadde altså omdannet Jesu disippelkrets til en Kristi kirke. Men dertil kom også et nytt *håp*. Håpet om gudsrikets opprettelse ved Jesu fremtreden som Konge, var nå

blitt til et håp om hans snarlige gjenkomst i messiansk herlighet. Var Messias allerede kommet i Jesu person, da var også gudsriket for så vidt til stede. Men det var der ennå bare som en usynlig størrelse: først når Kristus åpenbartes i sin herlighet, ville også Guds rike komme med synlig kraft og velde. Kirken var ikke en erstatning for gudsriket, den kom ikke istedenfor det rike Jesus hadde talt om, men den var redskapet for Guds rikes åndelige virkeliggjørelse på jorden, representant for Kristi herredømme over menneskehjertene med rettferdighet, fred og glede i den Hellige Ånd. Men enda større enn gleden over dette allerede nærværende nådens rike var dog den første menighets lengsel etter det kommende herlighetsrike, og når vi betrakter den eldste apostoliske forkynnelse slik den er gjengitt i Apostelhistorien, finner vi at håpet ikke er mindre fremtredende enn troen: dens grunntone kan meget mer sies å klinge igjen i de kjente ord fra 1. Petersbrev: «Lovet være Gud og vår herre Jesu Kristi fader som har gjenfødt oss til et levende håp ved Jesu Kristi oppstandelse fra de døde!»

Med det nye forhold til Mesteren og det nye innbyrdes forhold mellom disiplene fulgte endelig også et nytt forhold til *Israels folk:* Jesu disipler dannet kjernemenigheten, det sanne Israel, mens de vantro jøder hørte til den «verden» som skulle omvendes. For øvrig var forholdet mellom disippelmenigheten og folkemenigheten til å begynne med ingenlunde entydig, det var mer inklusivt enn eksklusivt, og i det hele var disiplenes nye menighetsbevissthet vel fra først av langt fra så klart utviklet som stillingen prinsipielt sett var. Apostelhistorien kaller dem fremdeles «mathetai», og skjelner ikke mellom dem og den jødiske menighet som to menigheter, men antyder bare ved å betegne disiplene som «menigheten» (første gang 5, 11) at disippelmenigheten er det sanne Israel, den egentlige Guds menighet. Det samme uttrykker Lukas ved å benevne dens medlemmer som «de troende», «brødrene» og «de *hellige*» simpelthen. De er med andre ord nettopp det som Israels menighet skulle være. At de «påkaller Herrens Jesu Kristi navn» atskiller dem visstnok fra den gammeltestamentlige menighet, for hvem Jesus Kristus ennå ikke var åpenbaret. Men nettopp fordi han er «Herren», er deres påkallelse av ham ikke tilbedelsen av noen ny gud, men bare den til den fullkomne åpenbaring svarende påkallelse av Israels Gud. Betegnende er det derimot at Lukas visstnok forteller om kristennavnets oppkomst (Ap gj 11, 26), men aldri selv bruker dette navn til betegnelse av disiplene. For ham er det åpenbart av særlig viktighet å understreke Kristi kirkes nære sammenheng med Guds gammeltestament-

lige menighet. Det er framfor alle Paulus som har gitt uttrykk for at kirken danner et nytt Israel, et «tredje folk», forskjellig fra både jøder og hedninger, og det er karakteristisk at han aldri kaller dens medlemmer «disiplene» som Lukas. Dog fastholder også Paulus den enhet mellom Kristi kirke og Israel som er uttrykt i navnet *Guds* menighet. Dette er hos ham den regelmessige betegnelse på kirken, mens han kun unntagelsesvis kaller den *Kristi* menighet.

Vi begynte med å peke på Jesu konservative innstilling til sitt folks menighet som han ikke ville skille seg og sine disipler fra. Vi har derpå sett hvorledes hans disippelkrets allikevel ble til en ny menighet: kirken; men vi har også funnet at denne overgang fra skole til kirke ikke betegnet noe revolusjonært brudd med den gammeltestamentlige menighet, men bare en omdannelse av denne som svarte til den fullkomne åpenbaring i Kristus, opprettelsen av den nye pakt ved Kristi død og oppstandelse og utgytelsen av den Hellige Ånd over disippelkretsen. Og at denne nydannelse var i samsvar med Jesu hensikt, det bevises av hans eget profetiske ord Mt 16, 18: etterat Peter har bekjent ham som Messias, uttaler Jesus at han på denne klippe vil bygge sin menighet.

LITTERATUR

Ludvig Selmer: Professor Fredrik Petersen og hans samtid. Land og Kirke 1948. 284 sider.

Det har lenge vært kjent at sokneprest, dr. theol. Ludvig Selmer arbeidet på en biografi av professor Petersen, men at han dessverre ikke fikk tid til å legge den siste hånd på den før sin uventet tidlige bortgang. Lykkeligvis er hans arbeid dog ikke gått i graven med ham. Professor Lyder Brun har nå utgitt hans manuskript, som i det vesentlige var fullendt, med en del forkortelser, og dermed tillike satt den dyktige kirkehistoriske forsker, som også har levert en rekke tidligere verdifulle bidrag til nyere norske kirkemenns biografi, et smukt minne.

Dr. Selmer har ikke nøyd seg med å gi en levnetsskildring og karakteristikk av Fredrik Petersen selv, men har, som bokens titel sier, tillike gitt en framstilling av hans åndelige samtid. På denne måte får profesor Petersens livsgjerning det nødvendige relieff, og Selmers bok blir også et bidrag til norsk kirkekunnskap i annen halvdel av det 19. århundre. Det merkes snart at forfatteren har gått til sitt arbeid med stor kjærlighet til emnet og etter grundige studier både av litteraturen og av utrykte kilder. Spesielt har han også nyttet de forelesningsmanuskripter av professor Petersen som er overlatt Universitetsbiblioteket.

Etter å ha skildret den religiøse og kulturelle stilling i Norge i 1850-årene, forteller forfatteren om Fredrik Petersens barndom og ungdom, hans første virksomhet som universitetsstipendiat og som prest i Skien (1868—75), og gir så en inngående redegjørelse for hans oppgjør med Søren Kierkegaard og Rasmus Nielsen. Det var åpenbart gjennom Kierkegaard Petersen var blitt ført til sitt kristelige gjennombrudd og til det teologiske studium. Men i sitt første teologiske arbeid, «Dr. Søren Kierkegaards Christendomsforkyndelse» — et opus på hele 897 sider! —, frigjør Petersen seg fra sin første ungdoms lærer og øver en påfallende streng kritikk over hans kristendomsoppfatning, ja karakteriserer den endog som en slags rasjonalisme.

Etterat dr. Selmer så har gitt et nytt utsyn over samtiden, «Nye tanker i åndslivet. Den moderne vantro», viser han hvorledes kirken reagerte, og gir en framstiling av Fr. Petersens apologetikk, et sentralt moment i hans virksomhet både som universitetslærer og som forfatter. I grunnen var hele hans teologi apologetisk orientert, deri lå både dens styrke og dens svakhet. Titelen på hans bekjente og omstridte skrift: «Hvorledes bør Kirken møde Nutidens Vantro» — opprinnelig et foredrag på et stiftsmøte i 1880 —, er typisk i så måte. Og liksom han her taler mer kirkekritisk enn kulturkritisk, så var han i det hele kritisk innstillet overfor den tradisjonelle kirkelige dogmatikk slik den var fornyet hos oss i Gisle Johnsons system. Et særskilt kapitel i Selmers bok er viet Fr. Petersens dogmatikk, et annet hans syn på inspirasjonen og hans forhold til den nyere teologi. Visstnok var Petersens grunnsyn konservativt, han fastholdt hele tiden de sentrale kristelige trossannheter og navnlig den kirkelige forsoningslære. Men han var i det hele mer dialektiker enn systematiker og hadde sin største styrke i å oppdra sine studenter til selvstendig tenkning, mens han mindre evnet å gi dem et fast og klart dogmatisk standpunkt. Det var nødvendig at den gamle inspirasjonsteori ble underkastet en revisjon som det ble gjort av Fr. Petersen. Men det var vanskeligere å forme en ny som holdt overfor den liberale bibelkritikks pågang. Og der var i det hele stoff i Petersens teologi både til en utvikling i konservativ og i liberal retning. Selv var han på sine eldre dager ikke uten bekymring for sin teologis virkning på den yngre generasjon. Han ville gjerne holde de altfor framskrittsvennlige igjen.

Et slutningskapitel hos Selmer behandler «Petersens praktiske virksomhet. Lørdagsforelesninger, taler og prekener». Denne side av hans gjerning var ikke den minst viktige; ja for mange kom han til å bety mer som sjelesørger, praktisk bibelutlegger og predikant enn som dogmatisk lærer. Professor Petersen øvet en kristelig vekkende virkning på sine elever som ingen andre av hans kolleger, og det særlig gjennom sine lørdagsaften-forelesninger over bibelske skrifter som Romerbrevet og sine forelesninger over etiske emner. Undertegnede minnes med særlig takk en rekke slike over Jesu etikk.

Dr. Selmer har hatt den nødvendige avstand fra gjenstanden til å kunne behandle den sine ira et studio; hans bok utmerker seg ved stor objektivitet. Han holder vel ikke all kritisk vurdering tilbake, men hans verdidommer er i det hele meget nøkterne, fri fra all panegyrikk. På den annen side mangler framstillingen noe

av den gnist som det personlige disippelforhold til professor Petersen kunne ha gitt den, den er for bredt refererende og til dels for fargeløs. Hemmeligheten ved Fr. Petersens store innflytelse på sin samtids teologgenerasjon, særlig 80-årenes, lå uten tvil mer i hans egenartede, etisk og kulturelt gjennomåndede kristenpersonlighet enn i hans apologetiske og dogmatiske lære. Til gjengjeld har Selmers bok i et anhang en samling av personlige vitnesbyrd fra elever som er blitt kjente menn i vår kirke, om hva de skylder sin hjemgangne lærer, og disse utfyller da i noen grad det savn som forfatterens personlige avstand fra gjenstanden har medført.

O. M.

Oscar Cullmann, Die Tauflehre des Neuen Testaments, Erwachsenen- und Kindertaufe. Zwingli Verlag, Zürich 1948. 75 s.

Spørsmålet om dåpens betydning og spesielt barnedåpens rett synes å stå på dagsordenen i dag nesten overalt — ikke minst i Sveits. I 1943 utgav *Karl Barth* et skrift «Die kirchliche Lehre von der Taufe», hvori han ikke bare hevder den reformerte oppfatning av dåpen — den har bare kognitiv, ikke kausativ betydning —, men endog bestrider barnedåpens bibelske berettigelse.[1]) I forrige årgang av TTK (s. 108) omtalte jeg kort en studie av en annen sveitsisk teolog, Fr. J. Leenhardt, «Le Baptême chrétien», som nærmest går i Barths spor om enn mer moderat. I år har Barths kollega i Basel, den kjente nytestamentlige ekseget *Oscar Cullmann* utsendt ovennevnte avhandling[2]) hvori han avgjort bekjemper Barths syn på dåp og barnedåp.

Alle drøftelser om barnedåpen må, hevder han, gå ut fra den teologiske bestemmelse av dåpens vesen og betydning overhodet. De nytestamentlige tekster tillater oss ikke å gi noe sikkert svar på spørsmålet om spebarn er blitt døpt i urkirken. De steder en her pleier å påberope seg, kommer bare i betraktning når det gjelder å slå dåps*læren* fast (s. 19). Cullmann gjør imidlertid oppmerksom på at vi i N. T. overhodet ikke finner noe spor av at barn som er født og oppdradd av allerede kristne foreldre, er blitt døpt som voksne — et tilfelle som alt var mulig ca. år 50 om ikke før (s. 21).

Etter at forfatteren først har pekt på at dåpen er grunnet på Kristi død og oppstandelse — hans soningsdød var i virkeligheten en «generaldåp» som var uavhengig av vår tro og forståelse —

1) En praksis som han like fram betegner som et «sår på kirkens legeme». — 2) I serien Abhandlungen zur Theologie des A. und N. T., hg. von W. Eichrodt und O. Cullmann (nr. 12).



utvikler han dernest at dåpen er *opptagelse i Kristi legeme*, et nytt utslag av den samme gratia præveniens som Gud har vist oss på Golgata. Idet han går ut fra Rom 6, 3 ff. og kombinerer dette sted med 1 Kor 12, 13 og Gal 3, 27 understreker han at dåpen ikke bare har kognitiv, men kausativ betydning. Gud innordner den døpte i Kristi legeme, han ikke bare meddeler at han er innordnet, og i dette øyeblikk består derfor baptisandens mottagelse av denne akt ikke i annet enn at han er passivt objekt for denne guddommelige handling. Han blir «lagt til menigheten», Act 2, 41. Den kirkelige dåp ville få en karakter som var grunnforskjellig fra den generaldåp Jesus utførte på Golgata, dersom den var bunden til den menneskelige tro og bekjennelse — og ikke mer skal være *etterfølgende* svar på Guds handling, men forutsetning for denne (s. 26—27). Hvis denne tro ikke følger på dåpen, så blir visstnok dens guddommelige gave forsmådd og dens frukter tilintetgjort, men gaven selv beholder sin realitet (s. 28).

Barnedåpens motstandere søker ofte å fremstille saken så at enhver oppfatning av dåpen som ikke krever troen som betingelse, forutsetter enten en *magisk* eller en *symbolsk* virkning av den. Cullmann svarer at det ikke kan tales om magi, fordi ens *forbliven* i dåpsnåden avhenger av menneskets påfølgende svar. Og for å vise at her heller ikke er tale om et blott symbol, men om en realitet, benytter han en illustrasjon som allerede Barth har brukt, men ikke har trukket den riktige konsekvens av: Når en stat tildeler borgerrett, dreier det seg ikke bare om en meddelelse. Det grunnleggende som skjer i naturaliseringens øyeblikk er den faktiske opptagelse i vedkommende stat med alle de derav følgende goder. Også umyndige barn, spebarn, blir opptatt, uten sin egen medvirkning. Og når etter en krig seierrike stater dekreterer opptagelsen av hele landsdelers beboere i seg, har denne akt akkurat samme virkning: det er en real-kausativ handling hvorved de nyopptatte borgeres egen innstilling ikke er noen vesentlig forutsetning for akten. Derimot er deres påfølgende holdning viktig; fornekter de ved denne sin tilhørighet til staten, blir de landsforrædere og deres borgerrett mister sin kraft (s. 32—34).

Ville man innvende at et menneske som ennå ikke kan forstå eller tro, ikke kan være gjenstand for en åndsvirkning som den med dåpen forbundne, så henviser Cullmann til Matt 19, 13 — Jesu velsignelse av de små barn ved håndspåleggelse, den samme gestus som ledsaget åndsmeddelelsen ved dåpen — og spør om det ikke er «Kleinglaube», som er uforenlig med N. T.s syn på den Hellige Ånds virke, å anse innpodningen av barnet i Kristi kirke ved Ånden for

umulig. For øvrig henviser han til troen hos den *menighet* som er samlet til dåp (s. 35—37). Fra det *kollektive* hellighetsbegrep som Paulus gir uttrykk for 1 Kor 7, 14, fører en direkte linje til barnedåpen, men ikke til en senere avgjørelsesdåp. Dette gjelder barn av allerede kristne foreldre. Når talen er om barn av jøder eller hedninger som går over til kristendommen, gjelder derimot de steder som forteller om dåp av hele hus. Selv om de ikke gir noe sikert bevis på at også spebarn faktisk var med, kan vi med hensyn til dåps*læren* av dem slutte at det også her er *familiens dåpssolidaritet* og ikke hvert enkelt lems individuelle avgjørelse som gjør utslaget (s. 38—39).

I et særskilt kapitel går Cullmann nærmere inn på spørsmålet dåp og *tro*. Her går han ut fra 1 Kor 10, 1 ff. og understreker at stedet nøye atskiller hva der skjedde i dåpsøyeblikkets akt fra det som skjedde etterpå, nemlig flertallets negative reaksjon, og spør om troen da virkelig må være samtidig med dåpsakten. Nei, dåpen peker mot fremtiden og krever av den menneskets svar (s. 41—43). Men hva betyr det da at i de fleste tilfelle i N. T. troen går forut for dåpen som forutsetning? Jo, i tilfelle av *voksen* dåp er det nødvendig at den bare blir utført når troen viser at der i det minste foreligger en alvorlig hensikt til å virkeliggjøre det svar som fordres etter dåpen. Når det gjelder spebarn, er tilhørigheten til en kristen familie på grunn av familiesolidariteten det tegn kirken behøver. For alle baptisander gjelder kravet om tro *etter* dåpen, for de voksne gjelder det dessuten allerede *før* den (s. 44—46). 1. *Etter* dåpen er troen en fordring til alle døpte. 2. *Før* dåpen kreves troens bekjennelse av de voksne som går over fra jødedom eller hedenskap. 3. *Under* dåpsakten er troen et krav til den bedende menighet — slik sammenfatter Cullmann det hele kapitel s. 49.

I et sluttkapitel taler han om *dåp og omskjærelse* og påviser at omskjærelsen er en opptagelse i den gamle pakt, og at den rett forstått fører like over til den kristne dåp. Når hedninger ble opptatt i Israel, kom prosetlyttdåpen til omskjærelsen, men barn som var født av proselytter, ble ikke mer døpt. Men da urmenighetens dåp avløste ikke bare proselyttdåpen men også omskjærelsen, var det naturlig at barn som fødtes av kristne foreldre, måtte døpes. Dåpen er jo den frelseshistoriske oppfyllelse av omskjærelsen (s. 50—63). I et *anhang* søker Cullmann endelig å påvise spor av en gammel døpeformel i N. T. (s. 65—73), men det vil føre for vidt her å gå nærmere inn på dette.

Vi har referert Oscar Cullmanns bok så vidt utførlig fordi den er både et interessant, originalt og skarpsindig bidrag til oppgjøret

med barnedåpens motstandere. Her finnes visstnok mange problematiske enkeltheter og atskillige svake punkter i bevisførelsen. Men fra et luthersk synspunkt må man hilse med stor glede at et skrift som så energisk hevder at det ikke er «vår tro som gjør dåpen, men som mottar den» (Luthers store katekismus), er utsendt av en professor i Basel og utkommet på Zwingli-Verlag i Zürich!

O. M.

I HVILKEN BETYDNING KAN DET PÅ FILOSOFISK GRUNNLAG BLI TALE OM OBJEKTIVE ETISKE NORMER?

SELVVALT EMNE VED PRØVEFORELESNING
FOR DEN FILOSOFISKE DOKTORGRAD VED OSLO UNIVERSITET
ONSDAG 21. APRIL 1948

Av Olav Valen-Sendstad.

Innledning. Vårt emne er så omfattende og betydningsfullt at jeg dessverre blir nødt til å forutsette atskillig stoff som jeg har samlet i et anmerkningsanhang, og som altså først kan bli tilgjengelig ved trykklegning. På den annen side må jeg få forutskikke noen bemerkninger om problemets avgrensning og presisering.

Vår emneformulering innebærer at man ikke kan tale om objektive etiske normer under hvilket som helst sett av forutsetninger. Derfor blir vår hovedoppgave å søke å bringe på det rene i det minste noen av de betydningsgivende forutsetninger som gjør det mulig å tale om og regne med objektive etiske normer. — Når vi reiser dette normproblem på *filosofisk* grunnlag, da vil det si: på *metafysikk-kritisk* grunnlag, og derfor ved hjelp av metafysikkkritikkens fornemste hjelpemiddel — den såkalte indifferens-dialektiske metode som jeg har beskrevet i min avhandling (Virkelighet og virkelighetsforståelse, Oslo 1948, s. 81 fg.).

Etikkens norm-problem kan jo nemlig reises på forskjellige grunnlag: f. eks. empirisk (historisk, psykologisk, sosiologisk), teologisk (religionsfilosofisk) og rettsfilosofisk grunnlag. Det er med disse forskjellige grunnlag i etikken som med grunnlagene i andre vitenskapsdisipliner, at de har sin egen *interrelativitet* — og nettopp den er metafysikk-kritisk problem par excellence. Den er det som betinger og berettiger den indifferens-dialektiske metode.

Ved denne metode tar vi intet standpunkt, enn si noe avvisende standpunkt til de ikke-filosofiske grunnlag. Vi inntar dermed det *nøytrale,* det ontologisk-transcendentale standpunkt. Det vil derfor være nødvendig med noen få ord å søke å klargjøre hva denne metode betyr for vår problemstilling og problembehandling.

Vi spør altså etter mulige objektive etiske normer. Med en etisk *norm* forstår vi da her en egenartet verdimålestokk hvoretter menneskelige handlinger fordres eller forbys, vurderes og bedømmes som *gode* eller *onde* handlinger. At en etisk norm er *objektiv* vil da si at den er gyldig i all etisk erkjennelse. Denne kortfattede definisjon definerer tillike en etisk handling således: med en etisk handling forståes en menneskelig handling som kan tillegges predikatet ond eller god.[1]) Stiller vi nå denne definisjon under indifferens-dialektisk spørsmålsstilling, så ser vi straks at de menneskelige handlinger — i forhold til predikatene god og ond — faller i tre klasser: det gis nemlig menneskelige handlinger som er

a) *hverken gode eller onde,* fordi de overhodet ikke kommer inn under etisk synspunkt. Til denne klasse hører, som den greske skeptiker Timon betonte, alle naturmessig nødvendige foreganger som å ete og drikke, og lignende. Nietzsche søkte i sin tid å orientere det hele moralproblem således: «jenseits von Gut und Böse».

b) *enten gode eller onde,* fordi de kan eller må sies å være enstydig bestemt ved det ene eller det annet predikat.

c) *både gode og onde,* fordi det kanskje ikke er mulig å komme utover en tvetydighet i predikatene god og ond. Til denne klasse hører handlinger som henger sammen med etiske konflikter, etiske tvil, eller som inngår i en verdiskala i hvilken det ikke er klart hvilke verdier som er de høyeste og de laveste, eller hva som har verdi og hva som ikke har verdi.

I selve denne indifferens-dialektiske problematikk har vi altså den første føling med det etiske problemområdes kompleksitet, men tillike den første elementære angivelse av i hvilken retning vi må stille normproblemet. Når vi spør etter etiske normer for gode og onde handlinger, så har vi for øye den klasse handlinger som lar seg enstydig predikere som gode *eller* onde. Og hermed har vi vunnet den første, høyst ønskelige begrensning for vår problembehandling, så å si et hovedsikte for vårt spørsmål om de objektive etiske normer.

Det etiske problemområde kompliseres imidlertid ikke bare i lys av predikatene god og ond, men som alle andre problemområder kompliseres det i lys av de *kategoriale spørreformer,* og i lys av et både ontologisk og deontologisk forstått *modalproblem.* Nøyer vi

oss her med å gripe ut de kategoriale spørreformer hva, hvorfor og hvorledes og de fire positive modi virkelighet, nødvendighet, mulighet og blott mulighet, så kan vi danne et kritisk spørreskjema for de betydningsfulleste problemer som inngår i det etiske problemområde:[2])

	HVA	HVORFOR	HVORLEDES
Virkelighet	gjør mennesket?	gjør mennesket hva det gjør?	gjør mennesket så og så?
Nødvendighet	må mennesket gjøre?	må mennesket gjøre så og så?	må mennesket gjøre så?
Mulighet	kan mennesket gjøre?	kan mennesket gjøre så og så?	kan mennesket gjøre så?
Blott mulighet	skal, bør mennes gjøre?	skal, bør mennesket gjøre så?	skal, bør mennesket gjøre så og så?

Dette gir i alt 12 forskjellige og høyst relevante etiske spørsmål. Og alle har de nærmere eller fjernere betydning for det etiske normproblem. For våre følgende overveielser må vi gripe ut bare de spørsmål som synes å ha mest iøynefallende betydning for normproblemet, nemlig: 1) Hva gjør mennesket faktisk? 2) Hvorfor gjør et menneske som det gjør? 3) Hva skal (bør) et menneske gjøre? I det materiale problemområde som hermed er avgrenset, inngår imidlertid som altoverskyggende sentralproblem: *Hva er det gode? Hva er en god handling?* Det er den normative etikks bærende problem — det er et definisjonsproblem, og det er tillike etikkens vanskeligste problem.

For vårt normproblem er det nå av vesentlig betydning å huske at den etiske virkelighet — handlingen — alltid er en integrativ helhet av sine modale sider, altså av sin egen faktisitet, motivnødvendighet, finalmulighet og sitt ideale (blott mulige) finalmål. Vi vil derfor ikke kunne analysere normproblemet uten å følge den ledetråd som er gitt i denne integrasjon. Gangen i våre overveielser blir da slik: 1. Vi begynner med spørsmålet om den gode handlings definisjon. 2. Vi spør om menneskets empiriske handlingssett avgir grunnlag for oppstilling av etiske normer. 3. Vi spør om menneskets handlingsmotiver avgir grunnlag for oppstilling av etiske normer. Og 4. Vi søker å sammenfatte de resultater disse problemstillinger gir og søker å angi et avsluttende svar på emnespørsmålet.

I. *Hva er det gode? Hva er en god handling?* Reiser vi nå det gamle, klassiske definisjonsspørsmål: hva er en god handling?, så vil det ikke kunne besvares før man har gitt svar på det alminne-

ligere spørsmål: hva er *det gode?* Lar vi her foreløpig spørsmålet om hva *det onde* er være utenfor, så kan vi si:[3])

Terminussen «god» er et verdipredikat som angir at noe som er til har en eller annen verdi. Men det eiendommelige med dette verdipredikat er at det ikke på naturlig måte kan begrenses til menneskelige handlinger. Alle de vanskeligheter *Platon* hadde med å definere det gode, førte ham sluttelig til den innsikt at «det gode» er den idé som «i verdighet og kraft rager utover alt værende» (Repl. 509 A f.), samtidig som denne idé er den egentlige årsak (grunn) i all erkjennelse og sannhet (Repl. 508 E). Ifølge Platon blir således det godes vesen i og for seg helt transcendent. *Aristoteles* var også på dette punkt mer nøktern enn den store læremester. Han strøk den platoniske overspenning om det godes transcendens, og gjorde det fullkomment og totalt immanent ved å si at det gode utsies i like mange betydninger og kategorier som det virkelige (værende) (Nic. Eth. I, 4, 1096 a). Disse platonisk-aristoteliske tanker slapp senere hen ikke den dialektiske og kritiske filosofi. I nyplatonismen fornyedes Platons transcendentisme, og den møter vi også i den tidligere skolastikk. Men i høyskolastikken slo den aristoteliske tankegang igjennom i form av transcendentalisme: *bonum* regnedes blant de fire såkalte transcendentalier: unum, ens, bonum, verum. Etter dette er da «god» et såkalt transcendentalt verdipredikat. Hva det vil si kan vi gjøre oss nærværende ved å tenke oss at man ad eksperimental-psykologisk vei ville prøve å finne ut hva f. eks. et større antall forsøkspersoner forbinder med terminussen «god». Det ville da vise seg — på lignende måte som ved professor Næss' eksperimental-psykologiske undersøkelser til terminussen «sannhet»[4]) — at det ikke kan oppnåes noen enighet om hva «god» er eller betyr. Terminussen kan ha så mange og forskjellige betydninger at en enstydig definisjon viser seg umulig.

Dette leder da, ontologisk talt, til den nærliggende konklusjon at «det gode» ikke har noen formal (vesens-definitorisk) bestemmelse fordi det har samme *materiale fyldekarakter* som alt der overhodet kalles virkelig. Er det riktig, så har predikatet «god» like så mange betydningsarter og modifikasjoner som det ontologisk gis virkelighetssfærer, og man må altså med like god rett kunne tale om en religionsfilosofisk, en kosmologisk, en erkjennelsesteoretisk, en psykisk og anthropologisk, en fysisk, en matematisk, en estetisk, en sosiologisk betydning av terminussen «god» som man kan tale om en rent *etisk* betydning av den. Videre må vi da kunne fastslå at enhver blott og bar formal bestemmelse av det etisk godes vesen er utilfredsstillende, for ikke å si misvisende —

og at det gjelder å utforme etikken som *material verdietikk,* slik som dette i nyeste tid er søkt gjort av *Max Scheler*[5]) og *Nicolai Hartmann*[6]) under ganske påtagelig inspirasjon fra Platons og *Aristoteles'* skrifter.[7])

For det etiske normproblem er nå denne materiale verdietikk av stor interesse. Både Scheler og Hartmann betrakter det de kaller «verdier» som strengt objektive (transsubjektive), ja endog absolutte «Wesenheiten» som har en ideal virkelighet. Allikevel blir normproblemet hos M. S. og N. H. enten utydelig og flytende eller like fram uløst, og den materiale verdietikk synes mer å flyte ut i en kontemplativ etisk «livsvisdom» enn å gi normativ bestemmelse av den gode handlings materiale vesen.[8]) En slik kontemplativ livsvisdom vil naturligvis kunne tilfredsstille det modnede intellekt og filosofen (når vi med «filosof» forstår en visdomselsker), men for slike disipliner som rettsfilosofi og pedagogikk har den kontemplative livsvisdom høyst betinget verdi. For det er først og fremst rettsvitenskapen og pedagogikken som må se noen betydning i å få erkjent objektive, etiske normer.

Spør vi hva det beror på at den materiale verdietikk, tross sine glimrende ansatser og mange løfter, kommer til kort i problemet om etiske normer, så ligger etter vårt skjønn forklaringen i følgende forhold:

Er «det gode» et transcendentalium — og ingen kunster synes å kunne bortforklare det — så må det spesifikt *etiske* virkelighetsområde være avgrenset som en bestemt *art* av verdivirkelighet. Til avgrensning av det etiskes artsbegrep innfører da både Scheler og Hartmann de to genus-begreper person og sak (skolastikkens «persona» og «res»), og sondrer mellom personverdier og saksverdier, «sittliche Werte» og «Güterwerte». Etikkens spesifikke kjennetegn blir da de *personlige akter.* Så langt er problemet greitt nok. Men den egentlige vanskelighet oppstår først når vi kommer til spørsmålet om den såkalte *rangorden* mellom verdiene innbyrdes: hva er den høyeste verdi — og hva er den laveste? og hvordan avtrinner man verdiskalaen? På dette punkt består det dyptgående konflikt mellom Scheler og Hartmann.[9]) Det hjelper her lite at de begge er enige om at alle sedelige verdier er — som Hartmann uttrykker det — «overtidige, udelbare, funderte og aksiologisk absolutte», all den stund man ikke er eller kan bli enige om «verditavlen» og verdienes rangorden. For har overhodet normproblemet noen hjemstavn i den materiale verdietikk, så må det høre inn under problemet om verdienes *rangorden,* og nærmere bestemt knytte seg til de *høyeste verdier.* Det er derfor både bemerkelses-

verdig og på sin måte konsekvent at Hartmann, nettopp ved forsøket på å bestemme de sedelige *grunnverdier*, ser seg nødsaget til kort og godt å erklære: «Wir wissen noch nicht was das Gute ist.» Men må den materiale verdietikk kapitulere endog for problemet om å definere det *etisk* gode, da er det bare ganske naturlig at den også — tross sin objektivisme og absoluttisme — må kapitulere overfor det etiske normproblem.

For våre overveielser her har altså den materiale verdietikk ikke annen positiv betydning enn at den gir oss en visstnok vid, men dog riktig definisjon av det etiskes begrep: etisk god eller ond kan bare «indre» og «ytre» personakter være. Men til løsning av normproblemet må vi vende oss til andre og mer konkrete spørsmålsstillinger enn dem vi møter i den materiale verdietikk.

II. *Kan vi da på basis av empirisk iakttagelse av menneskers atferd overfor hinannen finne fram til normer for gode og onde handlinger?* — Denne problemstilling møter vi i nyere tid som grunnlag for fordringen om at etikken skal være *deskriptiv*. Her blir da, som Moritz Schlick og Rudolf Carnap har hevdet, etikken en disiplin under den empiriske psykologi.[10]) Hva vi kaller «moralsk sed og skikk» har også stått i forgrunnen i de litt eldre «folkepsykologiske» (f. eks. W. Wundt) og nyere sosiologisk-historiske undersøkelser (f. eks. E. Westermarck). Denne empiristiske problemstilling ruller jo opp for oss en fantastisk mengde stoff omkring etikkens problemer, og det melder seg derfor omgående spørsmål om å finne ledetråder til å klassifisere moralske handlingssett. Dette klassifikasjonsspørsmål byr på interessante erkjennelsesteoretiske problemer som jeg her må forbigå.[11]) Jeg understreker at man kan søke å behandle stoffet i hovedsaken etter to metoder:

1. Man søker å opptelle og beskrive seder og skikker på *sosialpsykologisk* grunnlag, og klassifiserer dem omkring slike hovedgrupper som sed og skikk i forbindelse med eiendom, ekteskap og familieliv, mord, tyveri, religiøs kultus, osv. Deretter søker man å påvise eventuelle konstante trekk som kan være felles i skiftende folk og tider — og undersøker i hvilken betydning disse fellestrekk kan ansees som ytring av en normbevissthet.

2. Man søker å analysere de enkelte menneskers atferd til gitt tid og sted på *individualpsykologisk* grunnlag. Da det her viser seg at handlingssettene varierer til dels meget tallrikt fra individ til individ, tvinges man til å utvelge visse grupper av handlinger som er iøynefallende. Og de grupper som da synes påkalle særlig interesse, er de som synes framby seg som *reaksjoner* på andre men-

neskers handlinger. F. eks. reaksjoner på slik atferd som ordholdenhet — løftebrudd, vold og maktmisbruk, list og bedrageri, forsøk på eller fullbyrdelse av tyveri, og lignende.

Hvilken av disse to metoder man foretrekker, vil man dog meget snart komme til iallfall dette resultat:

1. De *reaktive* handlingssett spiller en enorm rolle i det menneskelige samliv — i små som store kretser.

2. Tvers igjennom de høyst varierende, historiske seder og skikker går det en grunnbestand av *reaksjoner* som vitner om en almenmenneskelig eller fellesmenneskelig vurdering for i alle fall visse arter av moralsk atferd.

Vender vi oppmerksomheten særlig mot dette punkt, så synes det oss klart at en rekke reaktive handlingssett ikke bare røper en alminnelig moralbevissthet, men en like fram *normbevissthet.* I innledningene til «Lovene» diskuterte Platon spørsmålet om moralens opprinnelse ligger i alles krig mot alle. Selv om han ikke ble stående ved en slik forklaring var han altså oppmerksom på spørsmålet. Thomas Hobbes derimot vurderte de reaktive inngreps betydning meget høyt nettopp ut fra betraktningen at i menneskeslekten foregår en uopphørlig alles krig mot alle. I nyeste tid har Ed. Westermarck ment ad sosialpsykologisk vei å kunne fastslå at moralen har sin opprinnelse fra en gruppe emosjonale, til dels instinktbetonte funksjoner som han kaller «vädergällningskänslor» (retributive emotions) som faller i to hovedarter« vädergällande *ovilja* och *välvilja.*[12]) Studiet av de reaktive handlingssett synes i alle fall å måtte lede til den antagelse at slike instinktreaksjoner som inngår i *forsvarsinstinkt-funksjonene,* har spilt og stadig spiller en stor rolle ved så vel umiddelbar moralsk vurdering som ved middelbar forming av vedtekter og lover i det empiriske samfunn.[13])

Prøver vi å overskue den store stoffmengde som hører til denne problematikk, med det for øye å finne ut på hvilke punkter det menneskelige forsvarsinstinkt reagerer noenlunde ensartet, så tror jeg vi kan si: ethvert menneske *reagerer* spontant og til dels meget voldsomt ved andre menneskers forgåelse og krenkelse av a) deres eiendom (tyveri), b) deres ektefelle (ekteskapsbrudd), c) deres familielivs fred og rettighetsområde, d) deres liv og lemmer (mord, drap), e) deres ære, f) deres kollektiv (folk, fedreland), g) deres religiøse tro og kultiske sed og skikk.

Det eiendommelige med slike reaksjoner er at de foruten å finne sitt praktiske uttrykk i handlinger også finner sitt teoretiske uttrykk i slike *negative verdidommer* som f. eks.: «Man skal ikke

gjøre slikt», «det er deg (dere, dem) forbudt å handle så», «du skal la slikt være», osv. Den autoritet man prøver å sette bak slike forbud er som regel *makt*, f. eks. henvisning til de maktmidler man råder over for å hindre slikt, trusler om å straffe eller hevne slikt, og lignende. Har man imidlertid ikke fysiske maktmidler, og altså ikke maktautoritet å sette bak, må man prøve andre måter og midler alt etter omstendighetene.[14])

Dette fører oss inn i den side av etikkens problemområde som kan betegnes som den *negative etikk*. I rettsfilosofi og rettspleie kommer den særlig til utførelse i læren om skyld, straff og soning — og i rettspleien finner vi den særlig i straffelovgivningen og i reglene for behandling av forbrytere og lovovertredere.

Forfølger man den negativ-etiske problematikk gjennom historien for folkenes sed og skikk, deres vedtekter og lover — fra Hammurabis lov til de moderne straffelover — vil man straks se at den negative etikk inntar en overordentlig dominerende plass i den empiriske moral. Og reiser vi her det spørsmål om det i noen betydning kan tales om objektive men negative etiske normer i den empiriske moral, så synes svaret å måtte bli bekreftende. Selvsagt kan man ikke tilkjenne ethvert kollektivt eller individuelt «du skal ikke» objektiv normativitet. Det gis i historisk sed og skikk mange utenverker av negativ art, som mer vitner om en bestemt tids føle- og vurderingsmåte enn de vitner om en moralsk objektivitet. Men i samme grad vi kommer over fra de mer perifere og historisk-tilfeldige verdikjensler og verdidommer til forholdsmåten overfor det vi må kalle materiale *grunnverdier* i det empiriske menneskeliv, desto mer trer det også i dagen at mennesker og samfunn i de forskjelligste tider vurderer så slående likt, at vi må ha rett til å regne med tilstedeværelsen av verdi- og vurderingsnormer av almenmenneskelig gyldighet, og altså av objektiv art.

Og disse materiale grunnverdier i det empiriske menneskeliv tør i første rekke nettopp finnes innen de områder som jeg ovenfor betegnet med ordene: menneskers eiendom, ekteskap, familieliv, liv og lemmer, ære, folk og religion. Krenkelser av verdikjenslene på disse punkter utløser øyeblikkelig praktiske forsvarstiltak og teoretiske, negative verdidommer: «Du skal ikke». Eller: «Det er forbudt», og lignende. Jeg kjenner ikke til noe eneste historisk eksempel på sosial eller individual moral hvor det ikke reageres i forhold til disse grunnverdier, og hvor reaksjonen unnlater å forme sitt «Du skal ikke». Det forekommer meg å være det sterkeste indisium for at vi må regne med en viss *grunnbestand* av negative, men dog strengt objektive etiske normer.

Jeg vil i denne forbindelse henvise til de såkalte «10 bud» (Dekalogen, Moseloven). Det eiendommelige med dem er at ikke mindre enn 8 — åtte — av dem er *negative,* støpt i formen: «*Du skal ikke*».

Nå vet jeg meget vel at det på mangt et filosofisk hold reageres skarpt mot å blande «de ti bud» inn i den filosofiske etikks problematikk. Altfor mange mister her evnen til å tenke rolig, og fabulerer straks om at man ikke skal blande teologi inn i filosofien. Jeg er helt enig i at filosofi og teologi ikke skal blandes sammen. Men de ti bud *tåler* også en strengt filosofisk overveielse. *Teologisk* blir spørsmålet om de ti bud først i det øyeblikk man reiser spørsmålet om hvilken *autoritet* som står bak dem. Men dette spørsmål om autoritet endrer ikke en tøddel i det faktiske etiske innhold i dem. Fra et metafysisk-kritisk synspunkt kan det være fullkomment likegyldig om man oppfatter autoriteten bak de ti bud som Gud — eller samfunnet — eller menneskets egen moralbevissthet. Det negativ-etiske innhold i de aller fleste av de ti bud har i *psykologisk* henseende åpenbar og påviselig sammenheng med våre *forsvarsinstinkters funksjon,* og har i *etisk-material* henseende den intimeste sammenheng med det empiriske menneskelivs materiale *grunnverdier.* Det blir så evident som en matematisk grunnsetning (for her å bruke et uttrykk av Hobbes), straks vi gir disse negative bud et lite tillegg som flytter dem ned fra den abstrakte alminnelighets normative høyder til det konkret-empiriske plan. F. eks.: så lenge vi lar femte buds «du skal ikke slå i hjel» stå i sin alminnelighet, kan det være høyst disputabelt, men straks vi i en faresituasjon avpresses nødropet: «du skal ikke slå *meg* i hjel», så er sammenhengen til den grunnverdi som heter liv og eksistens, og sammenhengen til vårt forsvarsinstinkt fullkomment evident. Det samme gjelder f. eks. sjette og sjuende bud: «du skal ikke bryte ekteskapet» er en høyst disputabel historie — men den som er glad i sin ektefelle, vil med hele sin lidenskap rope i en eventuell situasjon: «du skal ikke ta *min* ektefelle», «du skal ikke bryte *mitt* ekteskap». Eller sjuende bud: «du skal ikke stjele» — riktigheten i det blir selvinnlysende for enhver når han må si: «du skal ikke stjele fra *meg*». Eller m. a. o.: i den «egosentriske» formulering blir den negative etikk gjennomsiktig i sin strengt menneskelige «*naturlighet*». Og nettopp mot visse grupper *teologer* må det sies med stor styrke at det er komplett begrepskonfusjon å deklarere f. eks. de ti bud som spesifikt *kristelige* moralnormer. Det er både historisk og psykologisk rent nonsens. En slik teologi har da heller ingen hjemmel i teologiens eget kildeskrift, Bibelen.[15]) Og er ikke teologene villige til det, så får filosofene være det, nemlig å etter-

komme Nicolai Hartmanns krav, i etikken å «gi mennesket hva menneskets er».

Jeg har nevnt disse «ti bud» så vidt utførlig bl. a. med det for øye å kunne gjøre klarere oppmerksom på den eldre moralfilosofis teori om den såkalte *naturrett.*[16]) I enhver positiv teori om den naturlige rett inngår det nemlig som uomgjengelig forutsetning at i det minste en viss *grunnbestand* av moralske normer er begrunnet i menneskets egen natur og beskaffenhet, altså i slike almenmenneskelige funksjoner som fornuft, vilje, sansning og ikke å forglemme *instinkter.* Det er helt overflødig i denne problematikk å blande inn platoniske idékonsepter, såkalte medfødte idéer og evner eller noe idealistisk forstått apriori. Gjør vi først — som her — en vesentlig forskjell mellom negativ og positiv etikk, så er den negative etikk helt ut å basere på empirisk iakttagelse — og først og fremst på iakttagelse av forsvarsinstinktenes funksjon.

Blant de eldre naturretts-teoretikere, som Hugo Grotius, Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf og Ludvig Holberg, spilte studiet av våre forsvarsinstinkters funksjon en beskjeden rolle. Men de var fullt klar over at den *negative etikks prinsipper* var naturrettens basis.[17]) Hugo Grotius anførte etter keiser Severus den negative etikks grunnsetning: «Hva du *ikke* vil andre skal gjøre mot deg, det skal du *ikke* gjøre mot dem.»[18]) Og både Hobbes, Pufendorf og Holberg så i dette prinsipp naturrettens kardinalprinsipp. Spør vi her etter på hvilken vei vi kan erkjenne og vite hva vi *ikke* vil andre skal gjøre mot oss — nå vel, så føres vi over i forsvarsinstiktenes område og får det til erkjennelsesprinsipp.

Og dermed tør jeg håpe å ha gitt et første, meget enkelt svar på mitt emnespørsmål: vi kan tale om objektive etiske normer i den betydning at vi mener *negative* etiske normer, og i den betydning at disse normer aktualiseres gjennom våre forsvarsinstinkters funksjon i det empiriske menneskelivs kamp og strid.

Dog er det fra etisk synspunkt noe utilfredsstillende ved at våre etiske normer vesentlig sier oss hva vi *ikke* skal gjøre. Ville vi forfølge den tanke videre, så kunne man dermed visstnok bygge opp en slags *selvfornektelsens* etikk. Og utvilsomt hører det til det etiske liv, som særdeles verdifullt innslag, at vi vet hva vi skal fornekte oss selv, og at vi øver den selvtukt som ligger i selvfornektelse. Men den egentlige etikk må dog være en *positiv etikk,* som forteller meg hva jeg *skal gjøre.*

Er det nå mulig på empirisk grunnlag å stille opp noen normer for hva jeg skal gjøre?

La meg først streke under at ved det empiriske studium av

menneskelige handlingssett suspenderes den såkalte induksjonsslutning som ellers tilkjennes gyldighet i nær sagt alle empiriske vitenskaper.

Gir vi induksjonsslutningens oversetning f. eks. denne relativistiske form: Det som skjer regelmessig eller hyppigst, er det naturlige saksforløp som angir et virkelighetskompleks' vesen, så ville det overført til etikken gi den empiriske grunnregel: De handlinger som regelmessig finner sted og viser det høyeste hyppighetstall, er de normale og riktige handlinger som kan oppstilles som normer. Jeg kunne her også ha uttrykt saken ut fra et absoluttistisk synspunkt. Men enten man nå anlegger et relativistisk eller absoluttistisk synspunkt overfor den empiriske virkelighet, så viser det seg at induksjonsslutningen suspenderes. *Hvis* den nemlig sto ved lag i etikken med samme uinnskrenkede gyldighet som i annen empiri, så måtte vi kunne slutte f. eks. på følgende måte:

Det hyppigste er at skattebetalere prøver så godt de kan å snyte seg unna skatten — ergo er det moralsk riktig å snyte på skatten. Eller: Alle jesuitter etterlever den regel at hensikten helliger middelet — ergo er det moralsk riktig av alle jesuitter å etterleve denne regel. Eller for å ta et eksempel som lett nok setter gemyttene i kok nå for tiden: Professor Kinsey i Amerika mener å ha påvist at ca. 80 % av alle hans undersøkelsesobjekter blant menn har kjønslig omgang forutfor eller utenom de ekteskapelige former — ergo er det moralsk riktig å pleie kjønslig omgang forutfor eller utenom ekteskapet. Uansett hva man mener om dette siste eksempel — hvor som sagt gemyttene kommer svært i kok — ett synes meg klart av de eksempler jeg har anført: induksjonsslutningen har enten ingen eller også en høyst begrenset gyldighet for den positive etikks spørsmål. Det kan da også være av interesse å notere at en positivistisk tenker som Moritz Schlick, som ganske avgjort vil bygge etikken på empirisk grunnlag og finne de etiske normer i «livets erfaringer», ikke kan finne noen plass for etikken i et vitenskapelig system, men vil finne normene for etisk handling ved å holde seg til de ganske store områder for hvilke det gjelder enighet og sikkerhet mellom mennesker innbyrdes om hva som er moralsk «godt» og «ondt»,[19]) og en «norm» blir da for Schlick «en blott og bar gjengivelse av en kjensgjerning i virkeligheten» — nemlig den kjensgjerning at det råder enighet og sikkerhet om det og det som etisk godt og ondt. For Schlick blir det altså ikke noe spørsmål om å basere etikken på iakttagelse av *handlinger,* men på konstatering av enighet i *vurderinger.* Knesetter vi et slikt empirisk prinsipp i etikken, så ville vi altså aldri kunne regne med

å bringe eventuelle etiske normer på det rene før vi hadde foretatt utallige Gallup-undersøkelser og bearbeidet dem ved en utsagnskalkyle eller en matrixlogikk. Men selv om det var gjort — hva så om du eller jeg på vesentlige punkter vurderte annerledes enn majoriteten? Var vi så derfor umoralske? Det ville åpenbart være en uriktig slutning. Vår moralitet eller umoralitet ville i det minste ikke kunne fastslåes uten det lot seg fastslå om våre *grunner og motiver* til å vurdere annerledes enn majoriteten var moralsk holdbare eller uholdbare.

Og dermed mener jeg vi står ved et punkt hvor vi med gode grunner kan si: På empirisk grunnlag lar det seg *ikke* oppstille en virkelig positiv moral — bare den *negative* moral at man ikke skal sette seg i motsetningsforhold til samfunnets eller majoritetens moralkodex.[20]) Men en slik negativ moral ligger selv hardt på grensen av det umoralske, om den ikke tør sies å være like fram umoralsk.

Kan vi altså ikke her komme lenger i etikken i lyset av problemet om *hva mennesket faktisk gjør,* så får vi prøve om vi kan komme lenger ved å stille normproblemet på ny, og nå i lys av den tredje og siste problemformulering jeg gav i innledningen: *Hvorfor handler mennesket som det handler?* Dermed opprulles normproblemet i lys av og i sammenheng med det høyst kompliserte område i vår subjektivitet som heter våre *motiver,* våre *motivkomplekser.*

III. *Kan vi fra handlingsmotivene slutte noe om handlingsnormer av etisk art?* — Spørsmålet «*hvorfor* handler du så og så?» er et kategorialt spørsmål hvorved handlinger omspørres m. h. t. sin *kausalitet* og *finalitet.* Handlinger kan altså betraktes både i kausalkategori og finalkategori.

For en streng *kausalbetraktning* blir handlinger kun å anse som virkninger av årsaker, således at ethvert spørsmål om hensikt utskjaltes. Det kan da ikke lenger bli noen plass for normer eller lover for det som *skal skje,* bare lover for det som *skjer.* Således krevet Spinoza[21]) og Schopenhauer[22]) etikkens grunnlagsproblem behandlet: ifølge Spinoza er alle handlinger bestemt fra menneskets behovs-begjæringer, i videste forstand fra det vi kaller selvoppholdelsesdriften, og ifølge Schopenhauer er alle handlinger bestemt fra menneskets egoisme. Dog regnet de begge med visse regulative prinsipper hvorved våre handlinger kunne ledes i forskjellige retninger — uten at kausalprinsippet dermed ble brutt. Man har betegnet standpunktet som *determinisme.* Men tross all den forkjetring standpunktet har vært utsatt for mener jeg der er dypt beret-

tigede momenter i betraktningsmåten.[23]) Det vil bli innsett om vi overveier den finale eller teleologiske betraktning av handlinger. For en streng *finalbetraktning* blir nemlig handlinger å anse som midler til å nå visse mål og til å realisere visse hensikter. Det blir ofte antatt som en selvfølge at ved denne teleologiske betraktningsmåte sikrer man det etiske frihetsbegrep, unngår determinisme og kan grunnlegge en såkalt indeterministisk etikk. Men det må ansees som en stor selvskuffelse. Nicolai Hartmann går på dette punkt så langt at han mener å måtte bannlyse enhver teleologisk betraktning fra naturverdenen og forbeholde den alene for personlighets-verdenen. Men en slik bannlysing vekker meget sterk mistanke om at frihets-momentet i teleologien er kunstig og påtvunget.[24]) Det er jo nemlig utvilsomt mulig å anlegge en teleologisk naturbetraktning av klart deterministisk type.[25]) Det spørsmål kan jeg ikke gå mer inn på her.[26]) Derimot må vi spørre: Formår den teleologiske betraktning av etisk virkelighetssfære å føre oss fram til bestemmelse av etiske normer? Hvor nedslående det synes være for teleologer, jeg mener dog at vi her må svare et avgjort *nei*. Ingen teleologisk betraktningsmåte formår å statuere noen objektiv etisk norm. Og det beror, så vidt jeg kan se, på at middel-hensikt-kategorien er en rent *formal kategori* — og intet mer.

Den teleologiske betraktningsmåte sier visstnok *at* det er verdier som normerer handlinger idet verdiene representerer hensikter og mål, likeså *at* det gis handlinger hvis verdi bestemmes fra den grad de er nyttige og formålstjenlige i forhold til hensiktsverdien. Men den teleologiske betraktningsmåte sier oss *ingenting* om hensiktens og middelhandlingenes *materiale* etiske verdi: en hensiktsverdi kan være både god og ond, og en handling kan være tjenlig både for et godt og et slett formål; den teleologiske betraktningsmåte er like anvendelig både for det godes og det ondes verdiområde og handlingsområde. Dermed er i grunnen sagt at den teleologiske betraktningsmåte — som rent formal — er komplett verdiløs for bestemmelsen av det materialt etiske gode.

Altså kan det ikke ved analyse av handlingsmotiver finnes fram til objektive etiske normer. Og jeg mener at denne innsikt blir helt evident om vi betrakter den ut fra de motsigelser som oppstår mellom en del forskjellige moralteorier i lys av finalkategorien. Jeg kan da til karakteristikk sammenfatte en del moralteoretiske standpunkter i følgende teser:

Den greske *hedonisme* kan karakteriseres ved følgende «slutningsmåte»: Lysttilfredsstillelse er det høyeste gode som formål. Alle handlinger som fører til lysttilfredsstillelse er gode. Allerede

Epikur var klar over at slutningen ikke er riktig. Hedonistenes arvtagere i nyere tid, *instinktmoralistene,* burde «slutte» slik: Tilfredsstillelse av instinktbetonte behov er den moralsk gode hensikt. Handlinger som svarer til instinktbehovene er gode. Men enhver instinktmoralist som regner med forskjellen og konflikten mellom sosiale og egosentriske instinkter, vet at slutningen ikke er riktig. Den greske *eudaimonisme* og dens moderne arvtager *utilitarismen* burde slutte slik: Det høyeste gode formål er størst mulig lykke for flest mulig mennesker. Altså er handlinger som hitfører størst mulig lykke, gode handlinger. Denne slutning synes å være tvingende riktig. Men man må være klar over at den er *ikke* tvingende p. g. a. sin logiske *form* i sammenheng med finalkategorien. Den føles tvingende ut fra materialt altruistiske *innhold* som forutsettes gitt med hensiktsverdien «lykke for flest mulig».[27])

Disse eksempler viser til evidens at den gode handling *ikke* lar seg bestemme eller normere ved en formal-teleologisk betraktning, men tvert imot at vi innser om handlinger er onde eller gode fra *materiale verdielementer* som er fullkommen negativt indifferente mot den formale slutningsmåte innen rammen av finalkategorien.

Hvilke *materiale* motiv-elementer avgjør da om hensiktsverdier og handlinger er onde eller gode? I nyere tid har man søkt å redusere alle mulige materiale motiv-elementer på de to klasser *altruistiske* og *egoistiske* motiver og føyet til noen blandingsklasser.[28]) Så vidt jeg vet var det August Comte som gikk i spissen her, og fikk følge av Herbert Spencer. Denne klassifisering har i nyeste tid vunnet nokså fast hevd blant instinktmoralistene, som sondrer mellom *sosiale* instinktgrupper og *egosentriske* instinktgrupper med blandingsgrupper og ekstreme «fløygrupper» på «altruismens» og «egoismens» side.[29]) Etter denne klassifiseringsmåte skulle da gode handlinger fortrinsvis være å forstå som handlinger framsprunget av det altruistiske, de sosiale instinktgruppers, motivområde. Tross den skarpe kritikk som til dels har vært rettet mot disse moralteoretiske oppfatninger, mener jeg de inneholder noe vesentlig riktig: det blir etter mitt skjønn umulig å finne fram til en material bestemmelse av gode og onde handlinger uten å vurdere handlinger i lys av deres altruisme og sosialitet — kontra deres egoisme og asosialitet; og enten man ved denne vurdering har for øye handlingenes *virkning* i samfunnsorganismen eller deres *motivasjon* i det handlende subjekt, det kan da spille underordnet rolle. Under alle omstendigheter synes man i rettslivet og i rettsfilosofien å måtte ta slike spørsmål under meget nøye overveielse.[30]) En helt annen sak er det om den *etiske personlighet* — den etiske karakter — kan

slå seg til ro med å normere handlinger som onde og gode på et grunnlag av denne art, som for en dypere moralbetraktning alltid må synes å være temmelig overfladisk. Den etiske personlighet har aldri kunnet slå seg til ro med de normer som er gitt med «borgerlig plikt» og sosial sed og skikk. Og lenger fører i grunnen ikke den her nevnte betraktningsmåte.

IV. *I hvilken betydning kan det altså tales om objektive etiske normer?* — Våre overveielser hittil har i grunnen hatt et noe negativt resultat: vi har ment å kunne fastslå visse negative normer for hva man *ikke* skal gjøre, men vi har *ikke* formådd å godtgjøre om det gis positive normer for hva man *skal* gjøre. Og jeg tror heller ikke det er mulig å finne fram til slike positive normer uten å regne med den egenartede virkelighetssfære som vi betegner med ordet «ånd» eller et av dette ords delvise synonymer som «selvbevissthet», «praktisk fornuft», «idéerkjennelse» og lignende.[31]) Et av de mest markante kjennetegn for fenomenet ånd er nemlig sikkerlig tilstedeværelsen av *idéer,* og i dette tilfelle: tilstedeværelsen av *moralske idéer.* Jeg er klar over at ved denne betraktningsmåte kobler vi etikkens problemer ikke bare sammen med den alminnelige ontologis (metafysikks) problemer — for denne sammenheng er der gjennom *hele* det etiske problemområde —, men vi kobler etikkens problem sammen med særlig den *platoniske* metafysikk. Derfor er jeg også klar over at våre avsluttende overveielser ikke vil kunne tiltres på et hvilket som helst filosofisk grunnlag, nemlig ikke på et materialistisk eller naturalistisk grunnlag. Imidlertid er det ikke bare så at enhver dypere pløyende etisk personlighet i sin problematikk alltid vil bli trengt mer henimot åndens og idéens problem, men vi har i nyeste tid sett begrepet «etisk idé» behandlet på en så overlegen måte av *Henry Lanz* i hans ypperlige avhandling fra 1937[32]) — og det endog ved hjelp av den moderne relativitetslogikks hjelpemidler — at jeg mener det blir umulig å komme utenom Lanz' problemstillinger.

Lanz sammenligner den etiske idé med en matematisk-fysikalsk transformasjonsligning, eller med hva vi ut fra vår egen ontologis terminologi kunne kalle et metafysikk-kritisk skjemat, en modifikasjonsformel, eller ut fra logisk synspunkt en transformasjonsmatrix.[33]) Synspunktet for den etiske idé vil naturlig nok nyansere idéens eget begrep i lys av relasjonen og analogien til matematikk, logikk eller ontologi. Idéen omfatter i alle tilfelle en *fylde* — og i etisk betydning: en *verdifylde.*[34]) «Universum er mättat med värden,» sier Lanz (s. 146). Men slike verdi-idéer kan aldri defineres

eller beskrives på en enkelt måte. En idé har aldri bare én, men mange betydninger. For den konkretiseres jo bare i bestemte relasjoner og i et mangfold av såkalte «referansesystemer». Verdier påtreffes, sier Lanz (s. 128) bare i «transformasjonsprosesser». — Det er etter mitt skjønn dypt treffende: verdi og verdiløshet opplever vi bare i omformninger og omvurderinger gjennom livets og tilværelsens skiftende mangfold. Vi er hver for oss i besittelse av et verdienes etiske «referansesystem»: gjennom sosial sed og skikk, arv, oppdragelse og miljø, gjennom erfaringer om lyst og ulyst, gjennom tilegnede eller tilkjempede idealer får alt det vi daglig opplever sin vurdering og sin verdimerkelapp som godt og ondt, nyttig og unyttig, verdifullt og verdiløst. Men hovedsaken er at verdikjenslene aldri er statisk-konstante: det skjer stadig nye omvurderinger alt etter som våre såkalte «erfaringer» pånøder oss omvurderingene. — Nå hevder imidlertid Lanz — og det er det dypt platoniske i hans tankegang — at *i disse omvurderinger* manifesteres den invariante, konstante etiske verdiidé. Det er ikke her stedet til å underkaste Lanz' oppfatning en metafysikk-kritisk undersøkelse og bringe på det rene om og i hvilken grad han må regnes til absoluttister og apriorister. Tankegangen hos ham lar seg utføre også under det jeg i min avhandling har kalt relativistiske, aposterioristiske og nominalistiske synspunkter. Det blivende verdifulle i hans utførelser vil være dette at han med moderne logiske midler har fastslått den etiske idés fundamentale betydning.

Nå blir imidlertid spørsmålet: Gis det etiske idéer som kan antas å fungere som «transformasjonsmatriser» i den sedelige bevissthet på en sådan måte at det derved kan bli tale om objektive etiske normer for hva et menneske *skal* gjøre? Og i tilfelle dette kan antas, hvilke og hva slags idéer kan det så bli tale om som *grunnlag* for objektive etiske normer?

Henry Lanz selv søker å statuere en slik bærende idé for etikken — nemlig idéen om «människosläktets enhet» (s. 215 f.). Og ut fra denne idé hevder han at *pasifisme* er den første og største *plikt*, og i intim sammenheng med denne plikt kommer plikten til *fordragelighet* og *toleranse.*

Idéen om menneskeslektens enhet er naturligvis ikke en rent etisk idé alene. Den har sin biologiske side også, i problemet om menneskeslektens differentiae specificae i forhold til alle andre arter av biofysiske vesener i den organiske naturverden. Når vi videre betenker de åpenbart instinktbetonte forholdsmåter som vi møter i de etiske problemer som heter rasehat, chauvinisme, klassekamp og folkekriger, så vil det forståes at man ikke kan nå utover

instinktmoralen i folkenes innbyrdes forhold uten å løfte så vel den etiske problematikk som den etiske praksis opp i lyset av den rent åndelige eller fornuftsmessige idé om slektens enhet.[35]) Dette var tilfellet så vel i den hellenistiske stoisismes verdensborger-idé som i den urkristelige grunnsetning om alle menneskers *likeverdighet:* den etiske virkelighetssfære løftedes ut av og oppover instinktenes område til et fornuftens og åndens område. Og det svarte videre til den i hellenismen vidt utbredte og for urkristendommen selvforståtte metafysiske forutsetning at mennesket er et artsforskjellig høyere vesen enn de andre naturvesener.

Det kan for oss være helt likegyldig om man antar at idéen om menneskeslektens enhet og alle menneskers likeverdighet er et etisk prinsipp apriori eller om man antar at disse idéer har sin historiske opprinnelse i særlig stoisismen og kristendommen. For fra samme stund disse idéer er eksplisit uttalt i en eller annen språklig form, fra det øyeblikk er de menneskehetens og menneskelige bevisstheters store felles eie og har sin determinerende innflytelse i det historiske åndsliv. Fra gresk-demokratisk, hellenistisk og urkristelig idéverden (i etisk henseende) går det en temmelig klar linje fram til det idégods som bar den franske revolusjon: frihet, likhet og brorskap[36]) — og videre fram til de moderne sosialdemokratiske grunnforestillinger i sosial-etisk og politisk henseende.

Det kan neppe være tvilsomt at idéen om alle menneskers *likeverdighet* og *likerett* er en praktisk «transformasjonsmatrix» hvorved det formidles erkjennelse av positive, *materiale* og strengt objektive etiske normer. Dette blir særlig synlig i rettslivet, hvor slike etiske normer som «likhet for loven» og «rettferdig lovanvendelse» i aller høyeste grad har positivt, materialt verdiinnhold. For ethvert moralsk sunt rettsvesen vil det stå som objektivt forpliktende ideal å behandle den rike slik som man behandler den fattige, å behandle den sorte eller gule som man behandler den hvite, å behandle en mann som man behandler en kvinne. Og avvikelser i rettspraksisen fra dette ideal besvares øyeblikkelig med reaktive verdidommer hvis evidens og riktighet ville være komplett uforklarlig om man bestred tilstedeværelsen av en objektivt gyldig, etisk likhetsidé som *materialprinsipp.* For så vidt derfor samfunnets rettsvesen skal kunne betraktes som noe mer og høyere enn bare å være et felles forsvarsapparat på forsvarsinstinktenes grunnlag — eller m. a. o., for så vidt vårt rettsvesen skal kunne betraktes som fundert i noe høyere etisk prinsipp, så må dets basis være en objektivt gyldig, etisk *likhetsidé* hvis fylde innebærer material normering av de konkrete handlinger i rettslivets praksis.[37])

I denne betydning kan vi da tale om objektivt gyldige *sosialetiske* normer — nemlig for så vidt man innser og anerkjenner det evident riktige i den etiske likhetsidé. Forkaster man en sådan likhetsidé, så forkaster man den eneste mulige etiske «modifikasjonsformel» eller «transformasjonsmatrix» i sosial-etiske spørsmål. Det innebærer ikke bare forkastelsen av en objektivt gyldig sosialmoral, det innebærer også sosialmoralsk *kaos*. Og et slikt kaos tør betraktes som negativt indisium for tilstedeværelsen av et objektivt sosialetisk prinsipp. Det sosial-etiske kaos vil alltid i historien søkes overvunnet — og det vil alltid måtte søkes overvunnet ut fra en eller annen material utformning, dvs. modifikasjon, av *likhetsidéen*.

Til slutt skal vi nå også reise det spørsmål om det gis noen *individualetisk* idé der kan antas å være «modifikasjonsformel» eller «transformasjonsmatrix» ved normering av *materialt* gode enkelthandlinger.

Jeg må tilstå at jeg ikke vet om noen moralfilosof fra nyere tid som har grepet dette spørsmål så — etter min mening — riktig an som *Schopenhauer*. Idet han nemlig på meget tankeklar måte hevder at moral-problemets hjertepunkt ikke så meget er «hva *skal* jeg gjøre» som «hva *kan* jeg ville», sier han (III, s. 536)[38]) at spørsmålet om hva jeg kan ville og hva jeg ikke kan ville bare kan besvares ut fra et «*regulativ*». Hva Schopenhauer her kaller «regulativ» vil jeg kalle «etisk idé» eller «individual-etisk modifikasjonsformel». Men hvor skal man nå søke dette regulativ? spør han, og svarer selv omgående: *Umulig noe annet sted enn i min egen egoisme.* Det oppsiktsvekkende i dette svar er at det gis av en moralfilosof som uten skrupler — ut fra en dyp pessimisme — anser menneskets moralske vesen gitt med dets naturbundne *egoisme*. Og som indisium for regulativets evidens anfører han at intet menneske kan til enhver tid betrakte seg bare som aktivt, men må også betrakte seg selv som *passiv* deltager i menneskenes livskamp. Om man som aktivt handlende vel handler egoistisk, så vil man likevel ut fra samme egoisme i den passive og lidende stilling kreve for seg rettferdighet og menneskekjærlighet — og kreve den, ikke fordi man skal øve den, men fordi man har lyst til å erfare, til å *vederfares* rettferdighet og menneskekjærlighet.

Jeg mener at Schopenhauer hermed har truffet midt i blinken i spørsmålet om den *materiale* etiske norm av positiv art. Man kan ikke vente at han med sin forkjærlighet for buddhismen og hinduismen og sin store antipati mot kristendommen skal være historisk rettferdig ved bedømmelsen av dette sitt moralprinsipps *historiske* røtter. Mens han nemlig framhever den moralske grunnsats: Krenk

ingen, hjelp derimot alle så langt du kan (Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva. III, s. 517), som visstnok henger dypt sammen med buddhistisk og hinduistisk moralsyn, men som ikke på noen måte bringer egoismens regulative rolle til uttrykk (som materialprinsipp), går han meget lett og flyktig henover den *negative* moralsats: «Hva du *ikke* vil andre skal gjøre mot deg, skal du *ikke* gjøre mot dem» og finner denne sats «trivial», bemerker at den bare uttrykker rettsplikter, men ikke dydsplikter, og at dens mangler kan avhjelpes ved å stryke ordet «ikke». Stryker man ordet «ikke» så lyder grunnsetningen: «Hva du vil at andre skal gjøre mot deg, det skal du gjøre mot dem». I sin negative form er grunnsatsen — som ovenfor nevnt — historisk først påviselig visstnok hos keiser Severus, i sin positive form derimot først i Jesu Kristi såkalte «Bergpreken» (Mt 7, 12). I motsetning til at Schopenhauer anser det for en nærmest bagatellmessig tilfeldighet om denne grunnsats formes negativt eller positivt, har andre moralfilosofer understreket at nettopp strykningen av ordet «ikke» og formuleringen av satsen i positiv form er et av de betydningsfulleste data i hele moralhistorien.

Den omstendighet at denne grunnsats historisk først er påviselig hos Jesus Kristus har dessverre en egen evne til å utløse visse affekter: de fleste teologer vil bruke det som utgangspunkt for å gjøre all moral religiøst begrunnet, og gjøre denne grunnsats til rettesnor for en spesifikt kristelig moral — og de fleste filosofer vil føle seg pinlig berørt av å befinne seg i nærheten av en religionsstifter ved å godta et slikt moralaksiom. La oss ta det noe rolig, og la oss framfor alt innse at rekkevidden og innholdet av dette moralaksiom er fullkommen indifferent mot spørsmålet om hvem som har formet det eksplisit første gang, og la oss også innse at det har materialt normerende potens i etikken — likegyldig om det praktiseres av en Schopenhauer eller en apostel. Det er for den etiske erkjennelse fullkommen likegyldig om dette moralaksiom oppfattes som Guds ord, som erfaringssats fra det etiske erfaringsliv, som sosial-pedagogisk regel eller som et apriori i den praktiske fornuft, som en platonisk idé eller en relativitetsetisk «transformasjonsmatrix». En gang sagt, en gang formulert i historien er det menneskeslektens felles eie og et moralregulativt prinsipp av vidtrekkende individualetisk betydning. Dets evidens er av en slik art at enten godtar og anerkjenner man dets riktighet, eller så forkaster man det. Forkaster man det, så er en objektiv individualmoral umulig. Godtar man det, så er en objektiv individualmoral noe selvforstått.

Godtar og anerkjenner vi nemlig dette moralaksiom, så innebærer det at den enkelte av oss vil være i stand til å erkjenne hva som er moralsk riktig av oss å gjøre i en gitt situasjon, i samme grad som vi er i stand til 1) å sette oss inn i medmenneskers stilling ved fantasi, analogitenkning og evne til å føle med og leve oss inn i livssituasjoner som ikke i øyeblikket er våre, og 2) å erkjenne i selviakttagelse vår egen egoismes aksjons- og reaksjonsmåter. Det sier seg selv at når erkjennelsen av det etisk riktige i en gitt situasjon er så sterkt avhengig av den subjektive erkjennelses- og vurderingsevne, så er her rom for mange feilkilder i erkjennelsen, altså rom for feilvurderinger. Derfor kan man også si at det inngår som medforstått forutsetning for anerkjennelsen av dette moralaksiom at en sann og oppriktig selverkjennelse er et etisk høyverdig mål. Den dype visdom i ordtaket fra oraklet i Delfi: «Kjenn deg selv» var i atskillig utstrekning blitt Sokrates' personlige eie — og den førte ham helt naturlig inn i både en dyptgående moraltenkning og en fast visshet om den etiske idés objektivitet. Og hva der kanskje tør være det mest bemerkelsesverdige for Sokrates' (Platons) vedkommende, det var at med denne selverkjennelse som bakgrunn måtte han forkaste hedonismen. Den hedonistiske tankegang om lysten og lysttilfredsstillelsen som det høyeste gode kan formes i grunnsatsen: Kun de handlinger som medfører lyst, er gode. Setter vi denne egoistiske grunnsats i lys av selverkjennelsens moralaksiom, så måtte den moralsk riktige komplementærsats bli: Det er min skyldighet å hitføre andre menneskers lysttilfredsstillelse. Det vil imidlertid en hedonist ikke kunne gå med på, hvis det medfører en bestemt grad av ulyst for ham selv. For hedonister og instinktmoralister kan det nemlig prinsipielt ikke gis noen «alle menneskers likeverdighet», og følgelig heller ikke noen etisk ekvivalens mellom et menneskes plikter og rettigheter. Hvor en instinktmoralist godtar og anerkjenner grunnsatsen: «Hva du vil andre skal gjøre mot deg, det skal du gjøre mot dem», der går han i virkeligheten utover det moralgrunnlag som er gitt i våre instinkter, og sprenger dermed sin egen moralteori. Dette er f. eks. helt tydelig hos en moralfilosof som Helge Granat.[39]) Moralske normer som er basert i selverkjennelse og moralsk selvbevissthet, tilhører ikke lenger instinktenes sfære. De så å si transcenderer instinktsfæren. Fra et konsekvent naturalistisk standpunkt har de da egentlig ikke lenger realitetsverdi, men er å forstå som blotte fiksjoner.[40]) Realitetsverdi kan de bare ha om man anerkjenner ånd og fornuft, idé og moralsk ideal som egenartet virkelighetssfære.

Og nå tror jeg at jeg har rett til som konklusjon å gi følgende svar på vårt emneproblem:

Man kan på filosofisk grunnlag komme til anerkjennelse av objektive etiske normer kun for så vidt man medgir og anerkjenner at *ånd* er en egenartet virkelighet hvis kjennetegn er reflekterende selverkjennelse og idé-innsikter. På et strengt materialistisk eller naturalistisk grunnlag kan det ikke oppstilles annet enn en negativ etikk i lys av våre forsvarsinstinkter — men den er dog både objektiv og normativ.

En positiv etikk av objektiv gyldighet, med materiale normer for etisk gode handlinger, kan bare være mulig under godtagelse og anerkjennelse av den etiske idé om alle menneskers likhet og likeverdighet for loven (sosialmoralske normer), og under godtagelse og anerkjennelse av den etiske grunnsetning at jeg skal gjøre det mot andre som jeg ut fra min egoisme vil andre skal gjøre mot meg (individualetiske normer).

En videre drøftelse og presisering av hvilke og hva slags materiale normer dette gir i sosial- og individual-etisk henseende kan det her ikke bli tid til. Vårt emneproblem gjaldt jo heller ikke spørsmålet om hvilke og hva slags materiale etiske normer det kan oppstilles, men det gjaldt: i hvilken betydning det på filosofisk grunnlag kunne bli tale om objektive normer. Og det håper jeg man vil finne at jeg har gitt et noenlunde rimelig svar på.

ANMERKNINGER

1) I denne definisjon av begrepet «norm» har vi holdt utenfor den kategoriale bestemmelse ved *middel og hensikt* (finalkategorien). Vi stiller her normspørsmålet fortrinsvis som et spørsmål om *faktisitet* av verdimålestokker, således at «normen» i første omgang kun blir å betrakte som «noe» der tilhører den etiske, praktiske *erkjennelse*. Vil man derfor innordne «normen» — således forstått — i middelkategorien, så blir den å forstå som det *erkjennelsesmiddel* hvorved den sedelige erkjennelse «fordrer eller forbyr, vurderer og bedømmer handlinger». Hermed er altså enda ingenting sagt om hvorvidt normen innordner *handlingene* i middel- eller målkategorien. For øvrig kommer vi nedenfor tilbake til normspørsmålet i lys av middel-mål-kategorien.

Vårt utgangsspørsmål er derfor noe annerledes orientert enn det tilsvarende spørsmål i professor, dr. Arne Næss' artikkel i Norsk Pedagogisk Årbok 1946—47: «Finnes det objektive normer?» Næss innordner her normproblemet fra først av i middel-mål-kategorien (s. 9), hvorved et av de springende punkter i normproblemet straks blir: er normen å forstå således at den normerer handlingen som middel eller normerer den ved å angi målet? Næss inntar her det standpunkt, så vidt jeg forstår ham, at for så vidt normen består i å angi visse handlingssett som egnede *midler* til å nå visse mål, kan normene oppfattes som «underklasse av beskrivende setninger» (s. 10). Men for så vidt normene for å handle i en eller annen sammenheng hevdes å gjelde *uavhengig* av formålet, kompliseres problemet. I så fall gjøres jo handlingen for sin egen skyld, har sitt mål i seg selv — er såkalt «autotelisk». Problemet om «selvformålet» er klassisk, og inntok en meget bred plass i den greske og hellenistiske filosofi, f. eks. i disputene mellom Sokrates og sofistene, i Aristoteles' etikk, og senerehen i nesten all moralfilosofi. «Selvformålet» gikk særlig i hellenistisk tidsalder hyppigst under navnet «det høyeste

gode» — dvs. det gode som uten ytterligere begrunnelse søkes for sin egen skyld. Ut fra denne problematikk blir forskjellene mellom hedonisme og eudaimonisme, instinktmoral og utilitarisme gjennomsiktig og klar. At en *handling* kan være autotelisk er imidlertid en ekstremistisk oppfatning som sjelden forekommer i moralfilosofien. For handlingen er normalt sett hjemmehørende i middel-kategorien. Men et *mål* oppfattes av de forskjelligste moralskoler som noe der kan være autotelisk. Anvender man «autotelos»-kategorien — den er det etiske analogon til ontologiens «causa sui» — på *handlinger*, slik som Næss synes gjøre det i nevnte artikkel, forekommer det meg at han har fullkommen rett i å si «at autoteliske normer ikke bør framsettes fra universitetenes katetre» (s. 15). Men anvender man «autotelos»-kategorien overfor *etiske mål*, forekommer det meg klart at denne problematikk må ha legitim hjemstavnsrett ved akademiske institusjoner. For ellers vil vi — uten noe som helst formål — avbryte selve tradisjonslinjen i den filosofiske og humane etikk. Og denne tradisjonslinje er nøye knyttet til problemet om autoteliske *mål*.

I våre følgende framstillinger drøftes autotelos-problemet ikke på systematisk måte. Derimot er et enkelt avsnitt viet problemet om kausal- og final-kategoriens betydning for normproblemet i sin alminnelighet.

2) Vi former her det kritiske spørreskjema for *handlinger*. For så vidt nå handlinger også lar seg betrakte som uttrykk for (bevisst) *vilje*, vil det tilsvarende spørreskjema for utforskning av viljen bli:

	HVA	HVORFOR	HVORLEDES
Virkelighet	vil et menneske?	vil et menneske?	vil et menneske?
Nødvendighet	må det ville?	må det ville?	må det ville?
Mulighet	kan det ville?	kan det ville?	kan det ville?
Blott mulighet	skal (bør) det ville?	skal (bør) det ville?	skal (bør) det ville?

Den kategoriale spørreform «hvorledes» er flertydig og trenger som regel presisering ut fra de saks- og handlingsforhold hvorpå den anvendes. Dens spørrefelt er: måte for skjeen, beskaffenhet ved midler, metode i arbeidet, osv.

3) Det er en gammel filosofisk innsikt at *det gode* alltid er predikat for noe som er til (eksisterer, er realt) og som også skal være til (verdirealitet). Overfor *det ondes* problem er det derimot fra gammel tid stor usikkerhet. Visstnok er nemlig det onde noe som er til, men tillike er det noe som *ikke skal være til*. Og her oppstår nå stadig konfusjoner:

Er det onde noe som ikke skal være til, er så ikke dets faktiske tilvær av en slik art at det *ikke egentlig* (an sich) er til? Er det ikke uegentlig værende, og en egentlig ikke-væren i det onde? Denne verdienes ontologiske konfusjon lå til grunn for de hellenistiske betraktninger at den kaotiske, formløse materie er det ondes prinsipp — og den er ikke egentlig værende, men egentlig ikke-værende.

Tar vi denne gamle problematikk i betraktning, så blir det helt klart at de *deontologiske* — ordet «deontologisk» av det greske δεῖ εἶναι, τὸ δέον, dvs. «bør være» — *problemer* henger intimt sammen med de *ontologiske*. Og dermed er det sagt at liksom det gis separate ontologiske og deontologiske indifferens-problemer etter hovedskjemaet

1. Det deontologiske X er:			*2. Det ontologiske X er:*		
hverken	godt eller	ondt	hverken	væren eller	vorden
enten	godt eller	ondt	enten	væren eller	vorden
både	godt og	ondt	både	væren og	vorden

således må det her kunne gis en metafysikk-kritisk syntese mellom det deontologiske og ontologiske X — i analogi med den indifferens-dialektiske syntese vi har utviklet i vår avhandling til de såkalte ontiske og ontologiske karakteristikker. Dette ville da føre oss over i etikkens metafysikk-kritiske problemområde. Å løse denne problematikk opp etter lignende retningslinjer som i vår avhandling, forekommer oss å være den betydningsfulleste oppgave på moralfilosofisk område. Jvf. min avhandling «Virkelighet og virkelighetsforståelse», Oslo 1948, s. 77 fg. På et slikt metodegrunnlag alene blir det mulig å gjennomføre deontologiske «kalkyler» og finne vei for en skeptisk-dialektisk *etikk*. Vi kan ikke her gå nærmere inn på problemene. Her venter mang en interessant nyoppdagelse. Kun vil jeg bemerke: en slik metode ville forutsette utbygging av vårt symbolspråk på passende måte, og det ville da videre innebære at også etiske problemer ble behandlet med symbol-språklige midler. Det finnes visstnok et og annet tilløp til det i moralfilosofi-litteraturen. Men jeg kjenner kun ett eksempel på en konsekvent problematikk på dette område, nemlig *Ernst Mally:* «Grundgesetze des Sollens», Graz

1926. Han forsøker ved hjelp av den moderne symbolske logikks språkmidler å utvikle moralske grunnsetninger og grunnlover på deduktiv måte. Et meget interessant, men så vidt jeg vet, lite påaktet forsøk.

4) Jvf. *Arne Næss:* «Truth» as conceived by Those who are not Professional Philosophers. Skrifter utg. av Det Norske Vitenskapsakademi i Oslo. Hist.fil. klasse, nr. 4, Oslo 1938.

5) *Max Scheler:* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 1927 (også tidligere opplag).

6) *Nicolai Hartmann:* Ethik, Berlin 1926 (2 Aufl. 1935). I det følgende henvises til utgaven fra 1926.

7) Til Schelers og Hartmanns materiale verdietikk se også følgende kritiske arbeider:

a) *Christian Hartlich:* Die ethischen Theorien Fr. Brentanos und Nic. Hartmanns in ihrem Verhältnis zu Aristoteles, Würzburg 1939 Diss.).

b) *Edgar Schorer:* Die Zweckethik des hl. Thomas v. Aquin als Ausgleich der formalistischen Ethik Kants und der materialen Wertethik Schelers. Vechta in Old.bg. 1937 (Diss.).

c) *Alexander Altmann:* Die Grundlagen der Wertethik. Wesen. Wert, Person. Max Schelers Erkenntnis- und Seinslehre in kritischer Analyse. Berlin 1931.

8) Meget betegnende er her *Hartmanns* bestemmelse av den filosofiske etikks kontemplative eller normative karakter. Tankegangen er følgende (anf. skr. s. 18 fg.):

Hvis de etiske normer er relative (θεσει), så er de menneskeverk (konvensjon, vedtekt, historisk lovgivning), og *i så fall* er etikken *normativ*, og foreskriver hva man skal gjøre. Dette ansvar overstiger imidlertid den filosofiske etikks bæreevne.

Hvis derimot de etiske normer er absolutte (φυσει), og apriori, så er de ikke menneskeverk, og *i så fall* er etikken ikke normativ, men *kontemplativ*, og kan bare ettergå og bringe den etiske normbestand til kontemplativt uttrykk. Dette kan dog heller ikke være riktig, mener H.

Hartmann søker derfor å bestemme etikkens vesen i et både—og: de etiske verdier er absolutte og apriori — men erkjennelsen av dem er således inciterende for etikken at denne tross alt får normativ betydning. Og dog: de kontemplative innslag er sikkert det mest iøynefallende i Hartmanns egen etikk.

9) Denne konflikt behandler Hartmann selv meget inngående (anf. skr. s. 227—266; jfr. også Schorer, anf. skr. s. 36 f.). Det springende punkt i denne konflikt kan antagelig karakteriseres slik:

Ifølge N. H. er vår primære verdibevissthet det samme som en alminnelig *verdifølelse* («Wertfühlen»), men ifølge M. S. er det egentlige sete for alle verdiapriori den verdierkjennelse som bygges opp på de bestemte følelser som heter *elske og hate.* Med denne forskjell som utgangspunkt blir det så også en vesentlig forskjell i de to tenkeres syn på verdienes *rangorden.* Mens nemlig N. H. i det minste må kalles deist eller agnostiker, og i praksis blir ateist ,er M. S. teist. Derav følger ganske naturlig at N. H. *funderer* verdienes rangskala således at de «lavere» (materielle) verdier blir de «høyere» verdiers conditio sine qua non, og således at disse «lavere» verdier for N. H. har en viss *egenverdi.* Man kan således tale om en art verdi-materialisme hos den ellers ikke særlig materialistiske Hartmann. M. S. derimot *funderer* rangskalaen således at de «høyere» verdier blir de verdibestemmende i de lavere verdiområder, og således at verdiene «avtar» jo fjernere de står fra de «høyere». Stiller vi de to tenkeres verdirangskalaer ved siden av hverandre, vil de se omtrent slik ut:

Schelers verdiskala:	*Hartmanns verdiskala:* ?
Verdifundament: Gud, Guds kjærlighet.	Verdifundament: Liv, bevissthet, virksomhet, lidelse.
Høyeste personverdi: Kjærlighet til Gud.	Saksverdi: Tilværelse, makt, lykke, særlige goder.
Kulturverdi: sannhet, vitenskap.	Sedelige verdier: Det edle, fylde, renhet.
Estetisk verdi: skjønt — uskjønt.	Særlige sedelige verdier: rettferdighet, visdom, sanndruhet.
Livsverdier: behagelig — frisk.	Høyeste verdigrupper: «Fernstenliebe», personlighet, kjærlighet.
Saksverdier: materielle goder.	

10) Fordringen om at etikken skal være *deskriptiv* og ikke normativ, møter vi først i energiske former i nyere tid hos *Schopenhauer* (jfr. Sämmtliche Werke, Reclam, Bd. III, s. 500 fg.). Fordringen har slått igjennom i vide kretser i nyeste tid, og gjelder for selvforstått i de positivistiske og naturalistiske skoler. Eksempler: Ed. Westermarck, Moritz Schlick, Helge Granat.

11) Det siktes særlig til problemet om verditeorienes metafysikk-kritiske grunnlag.

Det gis jo nemlig ingen *verditeori* — ikke engang den såkalte «empiristiske» — uten den i sine grunnlag impliserer verditeoretikerens egne *grunnleggende vurderinger*. Hva betyr disse for hans verditeori? Hvordan kommer han til dem? Er overhodet en interesseløs og indifferent verditeori mulig? Er overhodet noen verditeori mulig? I så fall: *hvordan er den mulig?*

12) Se *Ed. Westermarck:* Moralens Uppkomst och Utveckling. Sth. 1916, I, s. 21 fg.

13) *Læren om instinktene* spiller en meget stor rolle i nyere tids moralfilosofi, og særlig — naturligvis — i de naturalistiske (biologistiske) skoler. — Her skal bare nevnes til klargjøring av de begreper vi selv bruker:

Det råder stort sett enighet om hvordan man skal *definere* et instinkt, derimot liten eller ingen enighet om hvor mange instinkter eller instinktgrupper man skal regne med, og hvordan man skal klassifisere dem.

Definisjonen: Med en instinktfunksjon forståes et ikke-tillært, medfødt, automatisk reflekssystem som beror på nervesystemets bygning og fungerer som svar (responses) på stimuli. Systemet besitter en «latent energi» som kommer til uttrykk i en bestemt «reaksjonsberedskap» av særlig art. Hver instinktfunksjon har sin elementære, medfødte, ikke-avledbare og konstante *tendens* til visse handlingssett, og leder til *ytre* handlinger. I kraft av instinkt «the man (resp. «the animal») does the right thing without knowing why». Instinkthandlinger er ikke afinale (mekaniske), men karakterisert ved en ubevisst teleologi. (Jvr. hertil f. eks.: *P. Brandt Rehberg:* Instinkt og Fornuft hos Dyr og Mennesker, København 1937, s. 8 f.; *Helge Granat:* Saklighetens etos, Stockholm 1937, s. 24 f.; *Mehran K. Thomson:* The Springs of Human Action, New York —London 1933, s. 43 fg.; *Claude A. Claremont:* The Innummerable Instincts of Man, London 1940, s. 49.)

Som alminnelig regel om forholdet mellom instinktfunksjon og moralitet gjelder: «The innate impulse . . . is not in itself bad. This is true of all the instincts. The evil in any instinct is due to perversion, oversuppression or overindulgence» (Thomson, anf. skr. s. 77).

Klassifisering: I dette spørsmål råder som sagt stor uenighet. Noen psykologer regner med et visst antall hovedinstinkter, som f. eks. selve livsytringen, instinkt for nysgjerrighet (curiosity), kampberedskap, flukt, selvhevdelse, selvydmykelse, eiendom (samling), flokkinstinkt, foreldreinstinkt o. l. Andre ordner instinktene i to eller tre hovedgrupper, hvorav den ene gjerne er selvbevarelsesinstinktene, den annen slektsbevarelsesinstiktene, og den tredje: kjønnsdriften (jfr. foruten de nevnte forfattere også *Knud. H. Krabbe:* Drift og Moral. Betragtninger om menneskelige Handlingsmotiver, Kbh. 1936. Krabbe sondrer mellom særlig to urdrifter: de individbevarende og de slektsbevarende.

Hvor klassifiseringen foretas som to-deling, finner den naturalistiske moralfilosofi gjerne tilknytning for en sondring mellom de «egoistiske» og «altruistiske» instinktfunksjoner — som basis for læren om moralske normer. De individ-bevarende instinkter oppfattes da gjerne som overveiende «egoistiske» motivkomplekser, og de slektsbevarende som overveiende «altruistiske» motivkomplekser. Så både Granat og Krabbe. Begrepene «egoisme» og «altruisme» se mer nedenfor.

Når jeg har talt om «*forsvarsinstinkt-funksjon*» — da skal ikke dermed være antydet en bestemt gruppe instinktfunksjoner, eventuelt motsatt «aggresjons- eller angrepsinstinkter». Terminussen vil bare framheve en funksjonsside som synes å være felles for *alle instinktfunksjoner* — så langt vi kjenner dem — nemlig at det tilhører enhver instinktfunksjon som sådan å innta en *reaktiv holdning* mot ethvert forsøk fra andre veseners side på å forstyrre eller avbryte og hindre instinktfunksjonens *normale* handlings- og holdningssett.

14) Da alminnelig «livserfaring» dessverre viser at forgåelser og krenkelser av den art som her omtalt, er meget hyppige foreteelser — hyppige inntil det «normale» — vil spørsmålet om *maktmidler* til å hindre dem, stadig være aktuelt. Derfor har da også problemet om *makt og rett* like rike tradisjoner som normproblemet. I gresk tid var særlig *sofistene* opptatt av dette maktproblem. De nøyet seg imidlertid ikke med å drøfte den politisk-fysiske makts prohibitive oppgaver og midler, men forskjøv hele problematikken i retning av en naturalistisk moralfilosofi om *den sterkestes rett*. Særlig i Platons dialoger Gorgias, Menon og Staten finner vi Sokrates innviklet i samtaler med sofister om dette spørsmål. I nyere tid møter vi en slik naturalistisk betraktning av forholdet mellom makt og rett hos Mandeville, Paul Ree og Fr. Nietzsche (jfr. Samuel Danzig: Drei Genealogien der Moral, Pressburg 1904. Diss.). Om maktproblemet i nyeste tid, se *Eivind Berggrav:* Staten og mennesket. Oppgjør og framblikk. Oslo 1945.

Enhver naturalistisk moralbetraktning må — om den er aldri så lite konsekvent — ende i grunnsynet: Makt er (skaper) rett. Men for enhver — la oss kalle det — edlere moralbetraktning vil det aldri kunne gåes utover den kategoriale ramme i grunnsatsen: Makt er *et middel* for retten.

15) Ifølge *Paulus* (Rom 2, 14—15) er ethvert menneske seg selv en lov, idet «lovens

gjerning er skrevet i hjertet». I dette paulinske begrep dreier det seg ikke på noen måte om en såkalt «sedelig autonomi» (i likhet med f. eks. Kants eller andre idealisters autonomi-begrep). Det dreier seg for Paulus ikke om at mennesket *gir seg selv* sin lov eller selv *skaper* sine etiske normer. Det dreier seg om at mennesket *er* seg selv en lov. Jeg anser det avgjort sannsynlig at Paulus i uttrykket Rom 2, 14: «*av naturen* gjør det som hører loven til» (φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν) henspiller på og tar stilling til den tidligere og samtidige hellenistiske moralproblematikk om hvorvidt moralske normer er φυσει (naturgitt) eller θεσει (konvensjonell vedtekt etter fritt vilkår). Og Paulus tar altså stilling for φυσει-teorien, selv om det ikke er klart om han tiltrer denne teori i dens platoniske eller stoiske form. Hverken i platonismen eller stoisismen var «natur» i denne sammenheng noe biologisk-organisk begrep, men en betegnelse for konstant vesen og beskaffenhet ved mennesket, resp. kosmos' intelligible struktur. Ved å si at moralnormen er φυσει hevdet derfor Paulus tillike dens «aprioritet», «medfødthet» og konstante karakter. — Anvender vi terminussen φυσει på instinktmoralsk verdiområde, så betyr det altså at instinktfunksjonene — og i vår sammenheng forsvarsinstinkt-funksjonene — automatisk og «ved seg selv» sier hva som er godt og ondt.

16) *Naturrettens problem* var det sentrale moralproblem i gresk og hellenistisk moralfilosofi. For *sofistene* var naturretten et rent biofysisk faktum: den sterkeste har alltid rett, makt er rett. Når Platon, og senere Stoa, talte om naturrett, hadde de som alt nevnt (se anm. 15 til side 113) noe ganske annet for øye, nemlig spørsmålet om den etiske *norm* for godt og ondt er begrunnet i det menneskelige og kosmiske fornuftsvesens ontologiske struktur, og utegjør en *ideal* moralitet. — Naturrettens teoretiske og praktiske problemer beskjeftiget inngående den kirkelige teologi gjennom hele middelalderen, og etter en kort avbrekk i reformasjonens første tid ble problematikken gjenopptatt i revidert form av *Melanchton* i hans «Loci», og beholdt siden ubestridt hjemstavnsrett i den protestantiske tenkning til tiden etter den franske revolusjon. Det var på grunnlag av grunnforestillingen om en naturrett at de protestantiske rettsfilosofer som Hugo Grotius, Samuel Pufendorf og Ludvig Holberg prøvet å bygge opp sin «folkerett». Se *Kåre Foss:* Ludvig Holbergs naturrett. På idéhistorisk bakgrunn, Oslo 1934.

I løpet av det 19. århundre er naturrettens problemstillinger kommet i meget sterk miskreditt. Det kan være på sin plass å minne om — overfor den brutale maktproblematikk vår generasjon opplever på nasjonalt og internasjonalt rettsområde — at like fra Platons og Stoas dager til den franske revolusjon var og ble *naturrettsidéen*, både in abstracto og in concreto, *humanismens* bærende idégrunnlag. Den moderne humanisme er på dette punkt som en makketen stol: når en diktatorgubbe setter seg på den, går den i knas. Det er derfor etter mitt skjønn den mest påtrengende oppgave i dag for den humanistiske moralfilosofi å finne den riktige og holdbare syntese mellom moralinstinkt-psykologi og moralnorm-problemet: en slik syntese skulle gjøre det mulig å etablere en naturrettslig betraktning på *naturalistisk* grunnlag. En annen sak er at en slik syntese ville peke utover seg selv til slike ånds- og fornufts-funksjoner som har umiskjennelig betydning for moralitet overhodet og for naturretten i særdeleshet. *Helge Granat* har prøvet å bringe i stand en slik syntese, men den er etter mitt skjønn utilstrekkelig underbygget, og den bryter derfor sammen på et vesentlig punkt. Jeg skal nedenfor (anm. 39 til side 124) analysere dette punkt litt nærmere. Jeg mener derfor at naturretten ikke lar seg grunnlegge på et eksklusivt naturalistisk (biologistisk) grunnlag, men krever det jeg kan kalle en *fundamentsyntese* — dvs. en syntese mellom den virkelighetssfære som forbinder mennesket til den biologiske naturverden og den virkelighetssfære som utgjør menneskets differentia specifica, dets åndsside. I min forelesnings siste avsnitt prøver jeg å vise hva en slik fundamentsyntese innebærer.

17) Se *Kåre Foss,* anf. skr., s. 164 f.; 382—97.

18) Ifølge opplysning hos *Schopenhauer:* Werke III, s. 518.

19) *Moritz Schlick:* Fragen der Ethik. Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung, Bd. 4, Wien 1930, s. IV, 8—11.

20) Denne «konsekvens» av den negative etikk ble av de greske moralfilosofer som tilhørte den skeptiske skole (fra Pyrrho av) gjort til prinsipp for en slags «fredeligshets-» og «sjelefredsmoral»: Unngå alle konflikter med dine medmennesker ved å innordne ditt liv i de felles og anerkjente seder og skikker.

21) *Spinoza:* Ethik (Reclam), IV, s. 250 f.

22) *Schopenhauer:* Werke (Reclam), III, s. 500 f.

23) Det som særlig gjør at Spinozas og Schopenhauers determinisme føles så «kald og stiv» (lite smidig) er nettopp deres bevisste tilbaketrengning av *middel-kategorien* ved betraktningen av den moralske handling: derved tillates ingen handling å betraktes

som middel for et mål, men kun som en *virkning* av det kauserende motiv. Særlig Spinoza var her radikal og konsekvent, mens Schopenhauer har prøvet å mildne litt på denne strenge afinalisme. Da imidlertid begge regner med at handlingenes kausalitet (motivasjon) lar seg *regulere*, søker de å forstå en slik regulering som en regulering i *årsaksrekkene*, uten å ville tillate spørsmålet om en regulering av *hensiktene*. Dette, fra et kategorialt synspunkt, merkverdige foretagende tør imidlertid ha sine historiske forutsetninger: på den ene side synes de å ha sett seg inderlig leie på den utstrakte misbruk av teleologiens kategori — en misbruk som både i skolastisk-aristotelisk og idealistisk-kantisk tenkning særlig bestod i å ville sikre *viljefrihetens* faktum ved de teleologiske kategorier. Denne «tro på teleologien» var for de to tenkere åpenbart — og etter vår mening med rette — den rene, blanke overtro. På den annen side mente begge tenkere åpenbart at teleologiens kategorier var *overflødige* i moralproblematikken, da begge mente å måtte regne med tilstedeværelsen i den menneskelige psyke av visse «altruistiske motivkomplekser» i konkurranse med de «egoistiske motivkomplekser». Å bringe de «altruistiske motiver» til å *virke* i moraliteten, i vurdering og handling, var derfor for dem begge et rent ateleologisk problem, vesentlig et psykologisk. Og *reguleringen* av handlingenes kausalsammenhenger ble derfor for Spinoza det samme som å bringe et «fornuftig» og «fornuftsledet» handlingssett til utfoldelse, for Schopenhauer å bringe et «velvillig» handlings- og holdningssett til utfoldelse. — Man kan dog ikke fri seg fra den kjensle at det er noe ytterst krampaktig over disse forsøk på helt å rense teleologiens kategorier ut av moralproblematikken.

24) Jvf. *Nic. Hartmann:* Ethik, s. 180, 603 fg.

25) Særlig i den nyere *instinktpsykologi* opereres det med et strengt determinert teleologi-prinsipp. Når f. eks. fugler på helt riktig måte, uten forutgående «undervisning» og til helt riktig tid bygger sine reder nøyaktig slik som deres forgjengere i hundrer og tusener av år har gjort det, vil det være meningsløst å se dette som en ren kausalmekanisme uten teleologisk innslag. Vi kan naturligvis ikke tale om «bevisste hensikter» hos dyr ved slike handlingssett. Men vi må regne med et «ubevisst hensiktskompleks» som på teleologisk måte lærer dyret «to do the right thing without knowing why».

26) Også *Hartmann* er klar over at det gis en slik determinert finalitet eller teleologi. Men samtidig mener han at skal vi regne med en slik naturteleologi, så tilintetgjør vi menneskets teleologi. Og for å redde menneskets frihet som teleologisk vesen går han så til det drastiske skritt å «av-teleologisere» naturen. Han ender her i et konsekvensmakeri som fører ham opp i en — etter mitt skjønn — rent fingert *antinomi:*

På den ene side er menneskets vilje faktisk fri for så vidt vi dermed mener at mennesket har evne til å lede rene kausalforhold mot et mål ved å omgjøre naturvirkninger til *midler* for et mål (menneskets teleologiske frihet).

På den annen side ville en naturens iboende teleologi (hensiktsmessighet) være av en så naturbunden art at det ikke ville være mulig å bryte eller endre den, og det ville således være utelukket at den menneskelige frihet kunne ha noe spillerom.

En nærmere analyse av de mange mindre godt underbygde påstander i denne antinomi blir det her ikke plass til. Etter mitt skjønn smuldrer hele antinomien bort, hvis vi anlegger korrigerte synsmåter overfor teleologiens kategoriale bestand. På dette punkt gis det vitterlige feilgrep hos Hartmann.

27) Se til dette avsnitt de gode og treffende analyser hos *Hastings Rashdall:* The Theory of Good and Evil, Vol. I, Oxford 1907, s. 7 fg.

28) Se *Demetrius Gusti:* Egoismus und Altruismus. Zur soziologischen Motivation des praktischen Wollens. Leipzig 1903, Diss.

29) Jvf. særlig de anførte skrifter av Helge Granat og K. H. Krabbe.

30) *Ad viljefrihet og skyldfølelse:* De indeterministiske moralteorier mener å ha en fast og uinntagelig borg i de psykologiske kjensgjerninger som heter *pliktfølelse, ansvarsbevissthet og skyldfølelse.* De skal være «bevisgrunnlaget» eller «trosgrunnlaget» for den oppfatning at viljen er *fri.* For alle tre psykiske foreteelser omrammer et sedelig *mulighetsområde* i hvilket det gis valgmuligheter og muligheter for å kunne og for å ha kunnet handle *annerledes* . Da et slikt mulighetsområde gis, gis det ergo viljefrihet..

Men denne slutning er en rent analytisk skinnslutning hvor konklusjonen er forutsatt i premissene.

Pliktfølelse, ansvarsbevissthet og skyldfølelse er psykiske foreteelser som hverken kan eller skal bortforklares. De duger bare ikke til å misbrukes som bevis-grunnlag for viljefrihet. Det viser seg av følgende overveielse:

Sett at det gis valgfrihet overfor et moralsk mulighetsområde. Er dette mulighetsområde da ubegrenset eller begrenset? Selvsagt er det begrenset til det område for motiver, midler og hensikter som heter *menneskets* livs- og mulighetsområde. Hva særlig *motivene* angår, så er de — noe skjematisk uttrykt — *begrenset* til enten å

tilhøre den egoistiske eller den altruistiske motivasjonssfære eller mellomgrupper av disse to sfærer. Menneskets *valgfrihet* blir da tillike identisk med friheten til å velge i de spenninger og konflikter som finnes og er mulige mellom egoistiske og altruistiske handlingssett. Men selve *valget* her lar seg like meget forstå som at det ene eller annet motivasjonssett «*får overmakten*», som det lar seg forstå som mer eller mindre uinteressert valghandling. Vi «pendler stadig fram og tilbake» i våre motivasjoner, mellom disse to sett motiver. *Til dem er vi bundet.* Det gis ingen frihet for oss som transcenderer disse to motivmuligheter.

Ligger det nå videre i vår menneskelige, moralske natur en disposisjon for å anerkjenne og betrakte de *altruistiske* motiver og hensikter som moralsk gode og høyverdige, og det *egoistiske* motivområde som gjennomgående mindreverdig eller likefram ondt, så blir *skyldfølelsen* forståelig: skyldfølelsens dype psykologiske forutsetning ligger nettopp i den faste disposisjon for å vurdere altruisme høyt, og den aktuelle skyldfølelse blir da følelse av skyld, uverdighet og krenkelse av det gode ved at vi har gitt etter for overmakten i våre egoistiske motiver til tross for vår klare bevissthet om at vi kunne ha handlet annerledes og burde ha gitt rom for det annet motivasjonskompleks (av altruistisk art).

31) Et av «åndens» mest iøynefallende kjennemerker synes å være *refleksjonen*, når vi hermed forstår den subjektive funksjon som vi i vår avhandling har kalt den kritiske spørrefunksjon (se «Virkelighet og virkelighetsforståelse», s. 41 fg.).

32) *Henry Lanz:* Den etiska objektiviteten. Stockholm 1937. Norsk parallellutgave: Relativitetsmoral, Oslo 1937. I det følgende siteres den svenske utgave.

33) Den beste betegnelse under *deontologisk-kritisk* synspunkt ville antagelig være «*modifikasjonsformel*». Den etiske idé er nemlig «modifikasjonsformel» for så vidt den etter sin innholds-strukturelle side forblir *konstant*, men kan «modifiseres» forskjellig i et utall av konkrete applikasjoner.

Med en «transformasjonsmatrix» — denne terminus anvendt for å betegne den etiske idé — forståes da en sådan *matrix* som etter sin omfangsside omfatter *alle* de «tilfelle» og «referansesystemer» som tilhører en bestemt gruppe av etiske problemer, og matrisens funksjon er da å transformere (omforme, innordne, danne) problemgehalten i ett «tilfelle» (referansesystem) til likhet eller analogi med problemgehalten i ett eller flere andre «tilfelle» i samme gruppe .

Terminussen «modifikasjonsformel» er noe videre i sitt sikte: det forståes hermed en formel som omfatter alle «tilfelle» og «referansesystemer» som tilhører en ontologisk sfære. F. eks. sfæren Ctra, Cima, C-im, C-ma osv. Således blir formelens (skjematets) funksjon å *modifisere* (tillempe, variere applikasjonen) problemgehalten i sfæren som helhet, slik at formelen aktualiseres ved et analogiprinsipp i alle enkelte «tilfelle» som forekommer i angjeldende ontologiske sfære.

34) Ved denne Lanz' problemstilling får begrepet «idé» en langt mer levende og aktuell problematikk enn det var mulig i den eldre logikks problemstillinger. Den eldre logikk forstod vesentlig «idéen» som almenbegrep («universalium») av statisk art. Visstnok er en «transformasjonsligning» (resp. et skjemat, en modifikasjonsformel) noe invariant og konstant. Og dette bringer Lanz' tankeganger i intim berøring med den platoniske absoluttisme. Men betraktet i analogi til den matematisk-logiske transformasjonsligning blir «idéen» mer gjennomsiktig i sitt forhold til det konkret-empiriske, etiske «referansesystem».

35) Straks vi kjenner oss trengt henimot den «åndelige» eller «fornuftsmessige» *idé* som bærende prinsipp i moraltenkningen, har vi ikke alene *transcendert* det biologiske grunnlag for moralen i instinktenes funksjoner, men vi har tillike etablert den ovenfor (anm. 16) omtalte *syntese* mellom natur- og ånds-fundament i etikken.

Idéen om menneskeslektens *enhet* er objektivt manifestert i en rekke etiske foreteelser, uavhengig av om den blir erkjent eller ei. Men etisk fruktbar kan denne idé bare bli ved at den innsees og at dens gyldighet erkjennes i og med en etisk praksis i lys av denne idé.

36) Se *Kåre Foss*, anf. skr., s. 312 fg.

37) «Likhetsidéen» blir å betrakte som etisk «transformasjonsmatrix» eller «modifikasjonsformel» for så vidt den

a) kan sies å være implisit vurderingsgrunn i vurderinger overfor det enkelte, konkrete rettstilfelle,
b) kan sies å manifestere seg for alle rettsparter som udefinert og udefinerbart, men «innsett» mønster (ideal) for domsfunksjonen,
c) kan sies å manifestere seg som «appellinstans», dvs. som klargjørende faktor i vurderingsspørsmål.

Likhetsidéens *innhold* er så omfattende at den er applikabel på alle rettstilfelle, men dog forskjellig modifisert i hvert tilfelle.

38) Werke, Reclam.

39) Jvr. ovenfor anm. 16. Tankegangen hos *Granat* er følgende (se det anf. skr. s. 81 fg.):

Den normative etikks grunnlag er 1) konsekvenskravet som rent formalt prinsipp, og 2) «de instinktiva strävanden» som material-etisk prinsipp. Etter dette oppstår da altså en material-etisk norm derved at de instinktive bestrebelser underlegges konsekvenskravet. Derved reguleres instinktfunksjonene. Så langt er problemleiet greitt nok.

Men så innfører Granat følgende tankegang (s. 87 f.): Utgangspunktet for den normative etikk blir da å akseptere og bejae de viljeretninger i oss som sikter på *jegets* og på *fellesskapets* beståen, altså akseptere og bejae våre «egoistiske» og «altruistiske» instinktfunksjoner.

Dette er ikke lenger så greitt.

For nettopp i forholdet mellom jeg-bevarende og fellesskaps-bevarende instinkter (viljesretninger) er det de etiske *konflikter* oppstår — både som intrasubjektivt og intersubjektivt fenomen. Og hvordan skal disse konflikter *løses*? Nettopp det spørsmål angir her et springende punkt i moralfilosofien.

Etter gammel og hevdvunnen *naturalistisk* oppskrift løses disse konflikter kun ved *maktbruk* — fra individets eller fra samfunnets side, og retten tilfaller den sterkeste. Dette er konsekvent naturalisme.

Men nettopp denne konsekvens vil Granat ikke gå med på. Han avviser med stor styrke den naturalistiske tese at makt er rett. Moralkonflikter vil han søke løse ved et *måteholdsprinsipp*. Og dermed kommer han i en avgjørende fase av moralfilosofien bort fra naturalismen, og styrer inn i de gater Aristoteles, stoikerne, skeptikerne og epikureerne gikk. Her er derfor å bemerke: et *måteholdsprinsipp* — som vil søke den «gylne middelvei» mellom «egoisme» og «altruisme», lar seg ikke gjennomføre i etikken uten å forutsette at mennesket har 1) evne til å *huske* sine moralske erfaringer, 2) evne til å *forestille* seg — ved fantasi og analogitenkning — mulige *etiske tilfelle*, 3) evne til å *reflektere* over det ene som det annet, og 4) evne til å «regulere» sine motivasjoner fra et «standpunkt» som ligger forholdsvis fritt an overfor mulige egoistisk og altruistiske motivasjoner.

Særlig dette siste punkt er betydningsfullt: evnen til å regulere motivasjoner fra et standpunkt som ligger høyere og friere enn de egoistiske og altruistiske motivkompleksers område — betyr at vi *transcenderer* instinktsfæren i moralproblemets avgjørende faser, og dermed trer over i en «åndens sfære», i en «idéenes verden».

Men denne transcendering vil Granat ikke være med på. Det er det uholdbare og inkonsekvente i hans moralfilosofi: han transcenderer instinktenes sfære — uten å ville innrømme det.

Således blir Granats naturalistiske moralfilosofi et klart eksempel på at en normativ etikk av positiv art kun er mulig ved å *transcendere* personlighetens biologiske grunnlagssfære (instinktsfæren) og finne hold og feste i en annen, høyere virkelighetssfære — nemlig i *ånd*.

Dermed har man ikke oppgitt den biologiske grunnlagssfære, men man har innsett dens begrensning. Og man har innsett at *moralfundamentet* bare kan ligge i en *syntese* av natur og ånd.

40) *Vaihinger* betegnet alle moralfilosofiens hovedbegreper som «praktische Fiktionen» (Die Philosophie des Als-ob. 5—6 Aufl., Leipzig 1920, s. 59 fg.). Som slike «praktiske fiksjoner» nevner Vaihinger særlig: frihet, enheten av godt og sant, begrepet plikt, begrepet «moralsk verdensorden», Gud, udødelighet, o. a. Det ville være en stor misforståelse fra typologisk synspunkt å betegne Vaihinger som «moralskeptiker» eller «moralnihilist». Han er riktigst å betegne som naturalistisk *mystiker*. Det er felles kjennetegn for de fleste former av mystikk at alt annet, enn den ubeskrivbare og uutsigelige virkelighet hinsides alt historisk-psykologisk manifestert, er *irrealt*. Se herom nærmere under saksregistret, ordet «mystikk», i min avhandling «Virkelighet og virkelighetsforståelse».

BJARNE SKARDS VITA

OPPLEST UNDER BISPEORDINASJONEN I TØNSBERG 20. JUNI 1948

Jeg er født i Levanger i 1896, men vokste opp i Kristiansand hvor far i 1901 ble skoledirektør. Her gjennomgikk jeg katedralskolen fram til 1916. Før den tid var det litt undervisning hjemme, dels av huslærer, dels av mor som hadde vært lærerinne og var en utmerket pedagog. Mor var et karaktermenneske og et hjertemenneske på én gang, og det personlige Kristus-forhold preget hele hennes ferd. Av mor lærte jeg å be, og jeg glemmer aldri hennes salmesang ved barnesengene. Hun døde 48 år gammel, med Jesu navn på sine lepper. Det var i mine artiumsdager, og denne første store sorg i mitt liv bidrog også til at jeg valte teologien.

Det sterkeste inntrykk fra hjemmet er likevel far. Far var en lykkelig personalunion av levende kristendom og almenmenneskelige interesser. Som gammel bibeloversetter var han også godt inne i mange teologiske ting, og hadde sitt personlige livs kilder i Guds ord. Hjemmet var «grundtvigsk» i gammel stil, atskillig preget av fars svoger Christopher Bruun. Best husker jeg far under husandakten — hvor vi ofte sang hans egne salmer — når han reiste seg og sluttet bønnen med den apostoliske trosbekjennelse. Mine foreldre maktet på en underlig måte å gjøre det kristne livsalvor til noe lyst og dragende. Jeg kom aldri i opposisjon til kristendommen hjemme, tvert imot. Jeg ville selv være en kristen, og begynte tidlig å tenke på å bli prest.

Årene ved universitetet førte inn i mange brytninger. Sannhetsproblemet reiste seg fra grunnen; i flere år leste jeg like meget filosofi som teologi. Mitt første litterære produkt, som ung student, var en framstilling av Bergsons filosofi. Jeg kan takke det daværende fakultet for en religionsvitenskapelig skolering som jeg nødig ville vært foruten, og jeg er glad for at jeg fikk ta det kritiske oppgjør i ungdommen og ikke først i senere år. Men intet liv tåler hva som helst av operasjoner i sine hjerteregioner, og

her gikk det på livet løs. Jeg kunne bare i sannhetens navn ikke se at der gikk noen vei utenom. I årevis ble det standende konflikt mellom tro og tanke. Kirken spilte liten rolle for meg i denne tiden; Bibelen ble mest en studiebok, og jeg gikk ytterst sjelden til alters. Gud ville jeg likevel på ingen måte slippe, og jeg tror at jeg heller ikke ble sloppet. Han bevarte i meg et levende behov for syndenes forlatelse, og mitt bønneliv ble tross all skrøpelighet ikke avbrutt. Den beste hjelp fikk jeg av far som hele tiden formådde å opprettholde sitt fortrolige sjelesørgerforhold til meg og alltid lot meg forstå at det med Guds hjelp skulle bli en overgang. Når jeg som prest har vært sterkt opptatt av privatskriftemålet, er det bare en liten avbetaling på den bunnløse gjeld jeg står i til min egen første skriftefar.

Som kandidat i 1922 kunne jeg ikke la meg ordinere. Så fikk jeg som overlærer ved Stord lærerskole 9 lange år til avklaring. Jeg har visselig i de første årene sagt og skrevet ting som jeg i dag ikke kan vedkjenne meg, og når jeg treffer igjen elever fra de første kullene, pleier jeg i den anledning å holde en liten tale som neppe later noe tilbake å ønske i tydelighet. Imidlertid varte det ikke lenge før «nyprotestantismen» begynte å gå i oppløsning for meg. Meget virket sammen, — ansvarsfølelsen overfor mine klasser, inntrykket fra fars fredfulle dødsleie, det menighetsliv prestefolkene på Stord fikk meg med i. Framfor alt må jeg takke min hustru, *Marie* f. *Ekberg,* og det kristne barndomshjem bak henne. En særlig gave var den anledning jeg fikk til å fortsette mine studier. Ved en lykkelig tilskikkelse hadde jeg kastet meg over kirkefedrene. Møtet med oldkirkens lærere ble et vendepunkt for meg. Jeg møtte i den gamle martyrmenighet en Kristus-tro som visste at den rette bekjennelse vokser av den rette tilbedelse, og jeg ble meg bevisst at det var denne tilbedelse jeg selv ønsket å leve i. De såkalte «døde dogmer» ble kjærlige hender som ville rettlede en synder på salighetsveien. Moderne fordommer falt av meg som en tvangstrøye, og jeg fikk igjen mot til å «tenke sammen med kirken» om min Herre og Frelser. For sammen med «den hele Kristus» kom også «den hele kirke» tilbake i mitt liv, med ord og sakrament. Oldkirke og lutherdom førte rett over i hverandre.

Da jeg kom hjem fra et utenlandsopphold i 1929—30, var et nytt livsavsnitt begynt. Jeg tror ikke jeg hadde tatt meg til noe. Gud hadde ført meg over på fast grunn, og de år som senere er gått, har bare stadfestet det for meg. Tro og tanke har fått begynne å arbeide harmonisk sammen, og alt har mer og mer fått samle seg om den levende Kristus selv, gudmenneskets mysterium, som det

eneste der er verd å kjenne. Riktignok har jeg tilsvarende fått lære å kjenne usseldommen i mitt eget hjerte, men så vet jeg også at alene «hva Jesus meg har givet gjør meg for Gud så kjær». Da jeg etter krigen fikk anledning til å gjennomarbeide mine dogmehistoriske studier i en lengre forelesningsrekke for tyske teologer i engelsk fangenskap, kjente jeg det som noe av en avslutning på en 30 års læretid.

Fra 1930 av kunne jeg ikke mer avvise tanken på å bli prest. I 1931 tok jeg praktikum under rektor *Marstranders* uforglemmelige veiledning. I 1932 gikk jeg til biskop *Lunde* og spurte om han ville ordinere meg. Han tok imot meg med åpne armer.

Siden har jeg vært prest, og en lykkelig prest.

Min første menighet, i Sigdal—Eggedal, møtte meg bare med vennlighet og tillit. Vi har ikke ett ondt minne fra de seks årene. Prestegården gav også den beste ramme for samvær videre ut; jeg tenker her også på fellesskapet med mine søsken som hører til det beste livet har gitt meg, og på det jeg gjennom dem har fått til givendes også av berøring med ikke-teologisk ånds- og forskningsarbeid. Mitt vennskap med professor *Molland,* som har betydd meget for meg, skriver seg også fra Sigdal prestegård. Jeg er lykkelig over at denne bygden hører til Tunsberg bispedømme.

I 1938 ble jeg kalt til Bergen, og det meste jeg har lært som prest skylder jeg de åtte års samliv med småkirkemenigheten i St. Jakob, hvor vi — sammen med våre to døtre — også opplevde okkupasjonstiden. Under krig og kirkekamp smeltet oldkirkelige idealer underlig sammen med erfaringene fra den moderne bymenighet, og de mange bånd som ble knyttet i disse årene, hører for livet til våre kjæreste. Jeg kan ikke begynne å regne opp navn. I en sum ble den store opplevelse i Bergen nettopp den rike kontakt jeg til min lykkelige overraskelse fikk med mennesker fra de forskjelligste retninger innen vår kirke, lekfolk som prester. Jeg må si noe lignende om de siste halvannet år som residerende kapellan i hovedstaden, og det tillitsfulle samfunn jeg her tenker på, er mer og mer blitt stående for meg som en av de største velsignelser i mitt liv. Selv er jeg aldri kommet med i noen «retning». Kirken er min «retning», og jeg tror det er Guds mening så.

Gud har tilgitt meg meget og skjenket meg meget. Han har vært grenseløst god mot meg, — det blir det hele i én setning. Hele mitt liv har Han også omgitt meg med mennesker som har bedt for meg, og jeg tenker i denne stund på dem alle, enten de er her eller de er hjemme hos Herren. Noen dugelighet uten i Kristus hverken har jeg eller innbiller jeg meg å ha. Det er det meg en trang å si, ikke minst overfor den oppgave som nå er lagt på meg.

SVENSKA KYRKAN UNDER EFTERKRIGSTIDEN

NÅGRA ANTYDNINGAR

Av A. Norberg.

Sverige undkom ju liksom genom ett under att dragas in det stora krigets virvel. Att detta lyckades torde den största och i varje fall mest omdömesgilla delen av landets befolkning tillskriva vår konungs kloka och skickliga diplomatiska ingripanden vid några av de mest kritiska tillfällena.

Det har varken under kriget eller efter detsamma försports någon större andlig livaktighet inom folket. Någon väckelse kan man icke tala om vare sig inom kyrkan eller bland de frikyrkliga samfunden. Däremot voro kristendom och kyrka relativt fredade för angrepp från antikristligt håll under kriget. Men när vapenvilan inträdde började från radikalt håll en verklig hetskampanj mot kristen åskådning. Man sökte även efter alla möjliga tillfällen att angripa kyrkan. Under senaste året synes stridslusten ha dämpats något. Det kan möjligen bero på kommunismens ökade aktivitet och den växande krigsfaran. Angreppen ha mestadels varit i hög grad känslobetonade och osakliga. De ha mest bestått i försök att förlöjliga kristen åskådning och livsstil efter kända schabloner från brandesianismens klang- och jubeldagar. På grund av sin ovederhäftighet har denna kampanj gjort föga intryck på folket i stort. Den har även främst utgått från en del kulturradikala kretsar i huvudstaden, vilka sakna kontakt med folket ute i bygderna.

Vid sitt försvar mot angreppen har det för kyrkan varit ett svårt handikap, att den saknar en daglig tidning, som kunde ta upp och gendriva oriktiga påståenden eller missförstånd. Å andra sidan kan det sägas, att kyrkan kan ta anfallen med stort lugn. Eftersom hennes perspektiv är evighetens kan hon arbeta på lång sikt. Gör hon sitt verk troget ute i församlingarna, blir effekten av motståndarnas ansträngningar tämligen ringa.

Men vi få icke längre dröja vid utanverken. I stället gå vi att betrakta mera interna ting i kyrkan. Sedan ganska lång tid tillbaka har man inom vårt land kunnat konstatera ett växande kyrkligt medvetande bland såväl präster som lekmän. Den ökade förståelsen för det historiskt givna kyrkosamfundets betydelse framträdde först i den s.k. ungkyrkliga rörelsen för en mansålder sedan. Den har sedan fördjupats och vidgats till allt större kretsar. Ett teologiskt uttryck fick detta växande kyrkomedvetande i «En bok om kyrkan», som utkom för några år sedan. Där klargöres kyrkans bibliska grund och framhålles den obrutna enheten från urkyrkan fram till våra dagars kyrka.

Bland lekmännen har på många håll försports en växande insikt om de värden som kyrkan representerar. Det försiggår också en påtaglig dragning genom tiden mot kyrkans andaktsliv. Så visar det sig, att sakramenten under senare år blivit mer uppskattade inom församlingarna. Nattvardsfrekvensen har i allmänhet ökats och i bygder, där baptismen har stor utbredning, synes barndopet vinna terräng. Det är även tydligt, att gudstjänstens liturgiska del röner en större uppskattning än tidigare i församlingarna. Överhuvud synes förståelsen för värdet av fasta former för andaktslivet vara stadd i tillväxt. Ett tydligt symptom härpå är, att de frikyrkliga känna behov av att liturgiskt berika sin gudstjänst.

Jämsides med ovan berörda företeelse har under senare år skett en koncentration av förkunnelsen mot större bekännelsetrohet. Den liberala epokens idealistiskt färgade predikoretorik synes bli alltmer sällsynt. Man har i allmänhet åtminstone teoretiskt klart för sig, att prästens uppgift är att förkunna evangelium. I praktiken kan det väl ofta bli si och så med utförandet av denna princip. I många fall har man nog icke kommit längre än till den första trosartikeln. Härmed är naturligtvis icke sagt, att det icke förekommer mycken äkta kristlig förkunnelse. Denna är särskilt företrädd inom landets södra och västra delar.

Inom teologien har sedan något årtionde tillbaka en betydelsefull nyorientering ägt rum. Det är särskilt den systematiska teologien som utövat ett fördjupande inflytande på den andliga utvecklingen inom kyrkan. I synnerhet har lutherforskningen varit av betydelse härvidlag. Att Luthers lära i olika punkter blivit utforskad och klarlagd har utan tvivel bidragit till att en mera bekännelsetrogen kristendomsuppfattning vunnit ökat inflytande. Den liberala teologien betraktas allmänt såsom ett övervunnet stadium. Endast en liten krets, Sveriges religiøsa reformförbund, bekänner sig ännu till dess idéer. Dock utövar efterverkningarna av det

liberala åskådningssättet alltjämt ett betydande inflytande. Man får besinna, att hela det nu ledande skicktet av kyrkomän i sin ungdom varit dess adepter.

Särskilt inom exegetiken är ställningen oklar. Detta framgår bäst av ett betydande arbete, betitlat: En bok om bibeln, som utkom i slutet av förra året. Den är ett sammelverk av sex kända teologer. Där avvisas de liberala huvudteserna om Kristi enkla evangelium och den oöverstigliga klyftan mellan Jesus och Paulus. I stället betonas bibelns enhet. Men den positiva behållningen av denna bok är i varje fall för gemene man av ytterst ringa värde. En av författarna, professor Fridrichsen, säger också: «Vad kyrkan behöver i dag, är ett för alla begripligt ord i bibelfrågan, ett förlösande ord. Det är kanske ännu en lång och besvärlig väg dit.» Hur sant detta är, får man ett starkt intryck av vid läsningen av En bok om bibeln.

Efter kriget har den svenska kyrkan varit angelägen att återupptaga förbindelsen med de nordiska systerkyrkorna. Flere gemensamma möten ha hållits under efterkrigsåren. Men även i det stora ekumeniska arbetet har man sökt göra en insats från svensk sida. Under förra årets första månader företog biskop Brilioth en resa till Grekland och Främre Orienten. Det skedde i egenskap av ledare för en delegation från Kyrkornas Världsråd för att återknyta gemenskapen med de grekisk-ortodoxa kyrkorna i dessa länder. Det ingick som ett led i förberedelserna till årets stora konferens i Amsterdam.

Den mest betydande ekumeniska insatsen torde vara Lutherska Världskonventets möte i Lund förra sommaren, där den svenska avdelningen fick stå för värdskapet. Konferensen ville för världen betona det lutherska arvets betydelse. I mötet deltog flera hundra delegater från ett trettiotal lutherska samfund. Till Lutherska Världsförbundets president utsågs professor Anders Nygren i Lund.

Under senare år har satts igång en del utredningar i för kyrkan betydelsefulla organisatoriska frågor. En av den har förts fram till principbeslut nämligen kyrkomusikerfrågan. Sedan flera årtionden har det arbetats på att få en mot tidens krav svarande arbetsordning och avlöning för kyrkomusikerna. Kyrkomötet godkände 1946 förslag härtill, men ännu har Kungl. Maj:t ej utfärdat förordningar, så att den mycket efterlängtade reformen kunnat förverkligas.

En vittutseende och i kyrkans organisation djupt ingripande fråga om ny disenterlagstiftning håller på att utredas sedan flera år tillbaka. Meningen är att bereda fritt utträde ur kyrkan. Sådant

beviljas nu endast under förutsättning, att vederbörande inträder i annat kristet trossamfund. Det är ett uttryck för, att svenska folket tidligare velat vara ett kristet folk. De många frikyrkliga samfunden begära även en ny status. Hittills ha de allra flesta av dem formellt tillhört svenska kyrkan, fast deras inställning till henne främst varit negativ.

Frågan om kvinnliga präster är sedan något år aktuell. En kommitté är tillsatt för dess utredning. Det säges, att denna snart skall vara färdig med sitt utlåtande. Illavarslande rykten förmäla, att detta skall gå i tillstyrkande riktning. Med den radikalt inställda majoritet som kommittén har förefaller dette sannolikt. Det kommer då att bilda upptakten till en våldsam och uppslitande strid inom kyrkan, ty den överväldigande majoriteten av såväl präster som kyrkfolk torde vara bestämda motståndare till kvinnliga präster.

Slutligen pågår en utredning av prästernas lönefråga. Den nuvarande prästlöneregleringslagen är nära fyrtio år gammal och i hög grad i behov av genomgripande revision. I ekonomiskt hänseende äro prästerna den mest missgynnade kåren i landet. Majoriteten av prästerna torde i fråga om realinkomst icke komma upp i nivå med t. ex. folkskollärarna.

Svenska kyrkan har under efterkrigstiden delvis fått arbeta under rätt skarpt markerat motstånd från vissa kulturradikala kretsar. Men bland folket i stort är dock välviljan övervägande. Vill hon vara trogen sin Herre kan hon vara mycket frimodig.

BISKOP STØYLENS SALMEDIKTING

Av Hj. Svennevik.

I.

Då biskop dr. theol. Bernt Andreas Støylen døydde den 18. november 1937, hadde han bak seg eit langt liv og eit truge arbeid i den norske kyrkja. Han var fødd 17. februar 1858 og vart såleis om lag 80 år gamal.

På mange omkverve har han sett seg varande minne og merke. Han var sjømannsprest, lærarskulestyrar og professor i praktisk teologi.[1]) Men det var serleg i dei åra han var biskop i Agder, frå 1914 til 1930, at han fekk høve til å nytta sine rike evner og sin store kunnskap på dei mange omkverve.

Det er ikkje her staden til å gå nærare inn på biskop Støylens rike liv og arbeid i tenesta for den norske kyrkja. Det er å vona at nokon kunne ta seg på å skriva hans biografi om ikkje alt for lenge. Det ville vera ei takksam oppgåve for den som har tid og høve til det.

I dette vesle stykket er det meininga å prøva å gjeva ei utgreiing om salmediktinga hans. Nokor utførleg analyse av salmediktinga hans kan det ikkje verta. Det er dessutan enno for tidleg å seia noko om det varande verd som salmane hans kan ha. Tida vil syna kor mange av salmane hans som er liv lage, og kor mange som vil gå i gløymeboka. Men eg trur Anders Hovden har rett då han i eit minneord over Støylen skreiv at dersom fem-seks av salmane til ein mann vil leva, så vil han kunna reknast som ein stor salmediktar, og desse fem-seks salmane har Støylen skrive, meinte Hovden. Det får som sagt tida visa.

Eitt er i alle høve visst, at mange av Støylens salmar alt no i fleire år har vori kjær folkeeige. Det er kanskje i fyrste rekkje tilfelle med salmen «Kvar skal me vel av».[2]) Denne salmen, serleg

1) Alfred Eriksen: Norges Kirke og presteskap ved 900-årsjubileet, s. 371. — 2) Nynorsk salmebok nr. 414. Landstads rev. salmebok nr. 534.

dersom han vert sungen til ein av dei gamle folketonar, er så inderleg kristeleg og menneskjeleg, så ekte og så norsk, at han kan ikkje anna enn gripa.

Pastor John Stene fortel om korleis han ein gong vart gripen av denne salmen:[3]) «Jeg glemmer ikke en kveld for mange år siden, jeg kom til et bedehus i en bygd lengst sør på Vestlandet. Jeg skulle tale der, og folk var allerede samlet. Og da jeg kom henimot huset, hørte jeg sang, og da jeg åpnet døren, var det så sangen fylte huset. Og det var denne Støylens salme, sunget til en gammel folketone, idet tre gamle fiskere førte an. Jeg har sett anvendt uttrykket *koralopplevelse,* og denne kvelden i bedehuset var en koralopplevelse som jeg aldri glemmer.»

Som nemnt, kan eg ikkje her gjeva nokor utførleg utgreiing om biskop Støylens salmedikting, men vil prøva å visa korleis det har lukkast Støylen på einfeld og folkeleg vis å gjeva uttrykk for dei ymse sanningar både på det menneskjelege og kristelege omkvervet, og korleis salmane hans stort set spring ut av hans eiga tru og eigne opplevingar.

Biskop Støylen har skrivi salmar alt frå sin tidlegaste ungdom.[4]) Mange av salmane frå hans tidlegare år vart prenta i «Stille stunder» som Johannes Barstad styrde og som Støylen gjennom ei rekkje år var medarbeidar i. Både Barstad og Støylen let gjerne salmane sine prenta der for fyrste gong. Elles har Støylen offentleggjort salmar i lokalpressa der han har hatt si daglege gjerning.[5]) Det er likevel fyrst i sine seinare leveår, og serleg medan han var biskop i Agder, at Støylen skreiv sine fleste salmar,[6]) i alle høve synest det vera slik at han då er nått fram til den ekte og einfelde salmetone.

Men også før den tid føreligg det mange salmar frå hans hand, og ikkje så få songar. Ein del av desse har han offentleggjort i si samling av salmar og songar for «Sundagsskule og oppbyggjingsmøte» som han gav ut medan han var styrar av det praktisk-teologiske seminar i Oslo (1906).

I 1920 kom salmesamlinga hons «Salmar og åndelege songar» på Lunde & Co.s forlag i Bergen. Denne boka inneheld 315 salmar og songar, originale og omsette, ordna etter kyrkjeåret. Av dei 315 nummer denne boka inneheld, er 292 salmar og resten åndelege songar. Om lag 150 av dei er orinigale, resten omsette.

Då Anders Hovden gav ut si salmesamling[7]) same år og på same forlag som Støylen, skreiv han i føreordet: «Dette er då mitt til-

3) John Stene, Vår evangeliske salmeskatt, s. 187 f. — 4) Same stad, s. 183. — 5) Same stad, s. 184. — 6) Opplysning til meg under min ordinasjon i Kristiansand 17. januar 1926. — 7) Anders Hovden, Salmar, føreordet.

skot til ei norsk salmebok.» Støylen har ikkje skrivi noko føreord til si salmesamling, men me veit at han og Hovden alt i 1920 hadde i tankar å gjeva ut ei heilnorsk salmebok for Den norske kyrkja.[8]) Det varde då òg berre fem år, så vart «Nynorsk salmebok for kyrkje og heim og møte» godkjend av riksstyret den 18. desember 1925. Det er Støylen og Hovden som saman med biskop Hognestad har samla og utarbeidd salmeboka, som hadde vori påemna i mange år.[9]) Sers rimeleg er det at både Støylen og Hovden med sine salmesamlingar har meint å vera med å leggja grunnen for ei nynorsk salmebok. Støylen hadde elles emna på ei nynorsk salmebok alt frå 1904.[10])

Det er ikkje her høve til å gå nærare inn på dette. Eg berre nemner at Støylen i Nynorsk salmebok har 62 originale og 139 omsette salmar. Han og Hovden har ihop dei aller fleste av dei nye originale salmane i Nynorsk salmebok. Om desse nye salmar seier den sakkunnige domsnemnd som vart sett ned til å granska Nynorsk salmebok: «Dei merkar seg ut ved si fine, leduge form og flytande rytme, si einfelde og rike poetiske kraft, sine heimlege bilete frå naturi i landet og livskåri åt folket, og sin varme religiøse stemning. Dei eig dessutan i stor mun uppbyggjande, hugtakande evne, i og med sitt innhald, avdi dei i heimleg bunad ber fram og tolkar på meisterleg måte dei store kristelege grunnrøynslone, dei berande grunnkjenslene hjå det norske kristenfolket.»[11]) Denne fråsegna om dei nye salmane i Nynorsk salmebok, gjeld ikkje minst Støylens salmar.

Støylen skreiv salmar også etter at nynorsk salmebok kom ut. I si preikesamling[12]) over tridje tekstrekkje har han såleis teki med 28 originale salmar som alle er frå dei siste åra og som ikkje står i nokor av dei nye salmebøkene. I si samling av vigsletalar[13]) har Støylen også med ein del salmar. Nokre av dei står også i Nynorsk salmebok.

Så vidt eg veit, skreiv Støylen salmar også dei siste åra han livde. Det er difor truleg at han kan ha etterlati seg ein del salmar som aldri har vori prenta.

II.

1. Noko av det som kanskje fell ein mest i auga når ein les Støylens salmar, er det djupt *menneskelege*. Det heng sikkert saman med

8) Brev til Kyrkjedepartementet 5. september 1925 frå Støylen, Hovden og Hognestad. — 9) Nynorsk salmebok, føreordet. — 10) Stutt yversyn yver den nynorske salmeboki, Oslo 1926, s. 41. — 11) Stutt yversyn yver Den nynorske salmeboki, Oslo 1926, s. 43 f. — 12) «Livet med Gud», Bergen 1934. — 13) «Tilbed og ten Herren», Bergen 1928.

biskop Støylens person. Han var så all i gjennom menneskeleg i all si ferd, beintfram og liketil. Han kunne sikkert gjera det gamle ordet til sitt: «Nihil humanum est mihi alienum.» Me som hadde den lukke å ha han som tilsynsmann, minnest dei festlege visitasdagar i prestegarden. Eg hugsar fyrste gongen eg hadde han på visitas. Eg hadde gruva meg ikkje så lite. Men nokre dagar før visitasen ringjer han opp og seier frå at no må me ta det einfelt og liketil. Og så må han tala med prestekona også, og til henne seier han at ho må slett ikkje stella til noko omfram mat. «Du får heller laga noko godt til presten.» Då han så kom, var ein kjend med han med ein gong, og kunne tala med han om alt mogeleg. Alle ting var han inne i. Han kunne godt slå av ein prat med husmora om barnestell eller matlaging, eller med drengen om gardsdrifta.

Denne menneskelege og folkelege tonen kling gjennom salmane hans, og difor kjenner ein seg så godt att i dei. Han syng om kor godt det er når ein kan hyggja seg i lag og byggja heimen sin i glede og frygd,[14]) og Gud held si hand over oss og fredar heimen og tryggjer ætta.[15]) Der i heimen, der far og mor bur med sine små, der sender Gud si signing ned som sol og regn på jord.[16])

I heimen vår får me setja oss til bords og eta oss mette og beda at Gud vil signe maten vår og metta dei som svelt.[17]) Og om kvelden kan me trygt leggja oss til å sova i Guds vern og varetekt.[18]) Men me skal også hjelpa dei som svelt og frys, for det gjev lukka.[19])

Støylen gløymer heller ikkje skulen og kyrkja,[20]) men bed Gud signa dei. Like eins må Gud hjelpa dei som styrer landet.[21]) I det heile ligg heim, folk og fedreland han tungt på hjarta.[22])

Når det gjeld det menneskelege, har Støylen eit klårt syn for naud og trengsla, sjukdom og sorg. Sjølv var han sjuk i sin ungdom, og visste kva det vil seia. Han syng om korleis det er å vera på sotteseng og i syrgjehus, i trengsle og tåredalar.[23]) Ofte kan ingen lindra nauda.[24]) Trengslene kan stiga som det stormande hav,[25]) og hjarta får mangt eit blødande og verkjande sår.[26])

Med denne liding gjeld ikkje berre dei einskilde, men også manneætta,[27]) for alt er født av kjøt,[28]) og difor lagt under vesaldomen.

Utan Gud vert menneskelivet vonlaust. Då lyt folk gruva for strid og sverd,[29]) då stig det redsleskrik frå jorda på grunn av all synd

14) Nynorsk salmebok nr. 431 v. 1. — 15) Nr. 558 v. 2. — 16) Nr. 635. — 17) Nr. 645. — 18) Nr. 663 v. 1. — 19) Salmar og songar nr 88 v. 1. — 20) Nr. 220 v. 1. — 21) Nr. 220 v. 3. — 22) Nynorsk salmebok nr. 507 v. 5, nr. 310. — 23) Salmar og songar nr. 150 v. 5, «Livet med Gud» s. 103 v. 5. — 24) Salmar og songar nr. 85 v. 1. — 25) Nynorsk salmebok nr. 414 v. 1. — 26) «Livet med Gud» s. 283 v. 5. — 27) Salmar og songar nr. 11 v. 1—2. — 28) Nr. 239 v. 2. — 29) Nynorsk salmebok nr. 287 v. 1.

og last.[30]) Ja, det beste verk vert ei villmannsgjerd,[31]) dersom det ikkje vert vigsla av Kristi kjærleik, og hans ljos får skina i heimane og folket.[32])

Mange er det som går med sår lengt i bringa[33]) og med eit nedtyngt hjarta.[34]) Ein kan kjenna seg einsam[35]) og jaga som fuglen,[36]) såra og sundriven,[37]) fattig og arm[38]) her i stridens land.[39]) Men Gud gjev ljos og andedrag,[40]) trøyster dei lidande[41]) og leier og fører oss.[42]) Han åleine kan berga dei mange vrak[43]) og gjeva ein ljos lagnad.[44])

2. Ein annan ting som slår ein når ein les Støylens salmar, er hans ope auga for *naturen og Guds skaparverk* og hans mange fagre bilete frå Guds herlege skapning. Støylen hadde vaksi opp der ute mellom havskjera, han rodde fiske i sin ungdom og var vel kjend med storm og bylgjebrot. Det er difor naturleg at me finn atterklang av dette i hans salmedikting. Og nett desse naturbilete gjer salmane hans så lettskynelege og i beste meining kvardagslege. Støylen elskar livet der ute i Guds frie natur. Han kunne visst seia som Barstad: «Eg ser deg, Gud, i kvar ein blom som tirer».[45])

Som dei myrke skuggane skyggjer for blomar og tre, slik skyggjer vår synd for gleda og freden,[46]) og på same vis som sola skapar vinteren om til vår, driv gleda i Herren bort kulden i hjarta.[47]) I aude heid skapar Frelsaren blomeeng,[48]) og i den myrke og kalde vintertid renn sumarsola.[49]) På same vis som sola sig i hav om kveld, slik glader ein dag vår livssol,[50]) og like så visst som gras og blom folnar, visnar me alle ein gong.[51]) Me er ute i vår vesle båt på havet,[52]) me sigler gjennom brot og brann,[53]) men med Guds hjelp kan me ro båten vår trygt i hamn. Når vintermyrkret står tett kring oss,[54]) då lyser livsens ord frå Kristus. I vind og ver, på sjø og land kan eg trygt leggja mi sak i Herrens hand, for han stiller storm og båra[55]) og frelser oss når det er uver og alle sund er stengde.[56])

Kristus vert likna med det fagre livsens tre som kom frå Paradis og som har så raude blomar og fagre frukter.[57]) Om me enn er søkte ned på ovdjupt vatn, kan Herren berga oss.[58])

I Støylens morgonsalmar[59]) finn me fagre samanlikningar mel-

30) Salmar og songar nr. 182 v. 1, nr. 212 v. 2. — 31) «Livet med Gud» s. 75 v. 1. — 32) S. 181 v. 4—5. — 33) Salmar og songar nr. 305 v. 2. — 34) Nynorsk salmebok nr. 139 v. 1. — 35) Nr. 119 v. 1. — 36) Nr. 521 v. 2. — 37) Nynorsk salmebok nr. 402 v. 4. — 38) «Livet med Gud» s. 277 v. 3. — 39) S. 314 v. 3. — 40) Nynorsk salmebok nr. 596 v. 1. — 41) Salmar og songar nr. 20. — 42) Nr. 262 v. 3. — 43) Nr. 164 v. 1—3. — 44) Nr. 231 v. 1. — 45) Nynorsk salmebok nr. 700. — 46) Salmar og songar nr. 88 v. 3. — 47) V. 4. Nynorsk salmebok nr. 613 v. 1. — 48) Salmar og songar nr. 178 v. 1. — 49) Salmar og songar nr. 59 v. 1. — 50) Nynorsk salmebok nr. 521 v. 1. — 51) Nr. 383 v. 3. — 52) Nr. 467 v. 3. — 53) Nr. 521 v. 2. — 54) V. 4. — 55) «Livet med Gud» s. 5 v. 1. — 56) Nynorsk salmebok nr. 402 v. 1. — 57) Salmar og songar nr. 65 v. 1, 4 og 5. — 58) «Livet med Gud» s. 260 v. 3. — 59) Salmar og songar nr. 284, 286 og 287.

lom sola som sprett om morgonen og det ljos som rann ved Kristus.

Gjennom heile skaparverket går det ein sår lengt etter utfriing. Den har også Støylen vori merksam på,[60] om han ikkje har funni så gripande uttrykk for dette som andre salmediktarar, t. d. Jørgen Moe.[63])

3. I samanheng med Støylens syn på Guds skaparverk står også hans *syn på Gud*. Gud er fyrst og fremst den gode og miskunnsame far, som tek seg av oss og som held oss oppe og hjelper oss i alle vanskar. Gjennom alle dei salmar der Støylen syng om Gud, går det som ein understraum at Gud er god.[62]) Og ut frå denne grunneigenskap hjå Gud spring alle hans velgjerningar mot oss. Gud vernar folket,[61]) han møter oss alle med sin kjærleik.[64]) Med si milde faderhand vinkar han oss til seg,[65]) og når me kjem til han med vår synd, får me tilgjeving.[66]) Gud ser all vår sorg[67]) og difor kan han også gjeva oss trøyst i sorga.[68]) Sine eigne gløymer han aldri,[69]) men kjem med sin nåde til dei.[70]) Difor er det så godt å vera i lag med Gud.[71]) Det er den største sæla på jord å få vera Guds barn og høyra han til.[72]) Og det er trygt og godt, for Gud vaker over sine[73]) og vernar oss like inn i døden.[74]) Fordi Gud sende Fredsfyrsten til jord til å frelsa oss,[75]) tek han imot oss syndarar når de kjem til han.[76])

Men Gud er ikkje berre den gode og kjærlege far. Han er også den mektige herre som råder over alle land[77]) og gjer veldige verk.[78]) Han talar både i storm og i stilla.[79]) Ingen kan nå til han, om dei lødde fjell på fjell, ja trødde på skyene.[80]) Men om me ikkje kan nå opp til han sjølv, så kan me sjå hans fotefar i skaparverket.[81])

Gud ser alt. Frå sin høge himmel held han auga med kvar einskild av oss.[82]) Til og med den løynde synd kan han sjå.[83]) Og fordi Gud er så stor og heilag og me så syndige, lyt me læra av han å stiga fram for han i tru.[84]) For han vil verna oss[85]) og gjera oss unge som ørnen.[86]) Og når me sit i sorg, vil han turka tårene av.[87])

Alt det Gud gjer, er godt,[88]) og difor skal han ha all æra.[89])

4. Andsynes den heilage Gud er me menneske *syndarar*. I si

60) «Livet med Gud» s. 342 v. 3. — 61) Landstads rev. salmebok nr. 495. — 62) Salmar og songar nr. 203 v. 2 og 6. Nynorsk salmebok nr. 645 v. 5. — 63) Salmar og songar nr. 2. — 64) Nr. 169 v. 1. — 65) Nynorsk salmebok nr. 521 v. 3. — 66) Salmar og songar nr. 17 v. 3. — 67) Nr. 137 v. 2. — 68) Nr. 52 v. 1. Nynorsk salmebok nr. 414 v. 4. — 69) Nr. 613 v. 1. — 70) Nr. 394 v. 1. — 71) Nr. 402 v. 1. — 72) Nr 644; 383 v. 6. — 73) «Livet med Gud» s. 283 v. 6. — 74) Nynorsk salmebok nr. 402 v. 5. — 75) Nynorsk salmebok nr. 508 v. 1. — 76) Salmar og songar nr., 170 v. 1—2. — 77) Nr. 35 v. 1. — 78) Nr. 115 v. 3. — 79) Nynorsk salmebok nr. 402 v. 2. — 80) Salmar og songar nr. 160 v. 1. — 81) Nr. 160 v. 1—2. — 82) Salmar og songar nr. 150 v. 2. Nynorsk salmebok nr. 319 v. 2. — 83) Nr. 76 v. 2. — 84) Nr. 145 v. 1. — 85) Nr. 35 v. 1. — 86) Nr. 52 v. 3. — 87) Nr. 205 v. 3. — 88) Nynorsk salmebok nr. 33 v. 2. — 89) Salmar og songar nr. 26.

salmedikting er Støylen ofte inne på den store makt som synda har over mennesket. Synda er ein røyndom som me alle møter på vår veg. Det gjeld både folket og den einskilde.

Når det er så mykje sorg og liding i verda, er det for synda skuld. Ho bind folket med freistingar[90]) og gjer at verda vert kald[91]) og kjem inn under Guds dom.[92]) Synder og laster breier seg i folket[93]) og øyder liv og heider. Dei gror alle stader, trivst som ugraset og er vanskelege å få bort.[94]) Syndene øyder folket som ei farsott, snøyder landet for lukke og herjar heimane våre.[95]) Hemn og hat og stridshug kan øyda lyd og land som ein eld.[96]) Vidt og breidt herjar synda og valdar til og med kløyving og spreiing av Herrens folk.[97]) Ja, det er så mykje synd og last i verda, at broderkjærleiken held på å verta kald.[98])

Synda sparer ingen, men øyder alt som eldebrand.[99]) Mange er dei som spiller heile sitt liv i synd og sorg[100]) og går med eit nedtyngt hjarta.[101])

Støylen ser ikkje på synda som noko upersonleg. Nei, ho er ein personleg hjarteskade hjå den einskilde. Ho kjem frå Satan. Det er han som sårar sjela og set syndebrand i blodet så det brenn som eiter i hjarta.[102]) Hjelpelaus og maktlaus vert ein i syndevåden.[103]) Med eiga makt kan me ikkje få sløkt den eld og avgrunnsbrann som er komen i oss.[104]) Ingen kan stengja freistingane ute or hjarta, der dei brenn som elden.[105]) Hjarta bløder av syndesåra, og verre og verre vert det år for år.[106]) Ja, synd og Satan sårar hjarta så djupt at det vil forbløda seg,[107]) for på syndevegen vil det alltid vera slik at hjarta det må bløda.[108])

Synda er så lokkande. Ho dårar som dei angande roser, men di sterkare rosene dårar, di verre sting klungrane, ja dei kan såra oss til døden.[109]) Freisting og synd kan dåra og riva så blodfaret syner der foten går.[110]) Myrkers makter lurer alltid på oss med løynde råd og svikargjerd.[111]) Synda fløymer mot oss som ei elv og vil draga oss mot undergang.[112]) Ho bryt ned makt og mod og gjer sin tenar blind og lam.[113])

Men synda sårar ikkje berre oss sjølve. Med vår synd skader me også våre medmenneske.[114]) Det verste er likevel at synda er skuld andsynes Gud. Syndene våre sårar den heilage Gud[115]) og

90) Nr. 104 v. 1. — 91) Nynorsk salmebok nr. 287 v. 2. — 92) Nr. 383 v. 2. — 93) Nr. 394 v. 1. — 94) V. 3. — 95) V. 2. — 96) Salmar og songar nr. 182 v. 1. — 97) V. 4. — 98) «Livet med Gud» s. 357 v. 2. — 99) Salmar og songar nr. 144 v. 1. — 100) Nr. 195 v. 2. — 101) V. 1. — 102) Salmar og songar nr. 180. — 103) Nr. 22 v. 1. — 104) V. 2 — 105) Salmar og songar nr. 107 v. 1. — 106) Nr. 23. — 107) Nynorsk salmebok nr. 257 v. 1. Salmar og songar nr. 127 v. 1. — 108) Nynorsk salmebok nr. 326 v. 2. — 109) Nr. 394 v. 5. «Livet med Gud» s. 294 v. 1. — 110) Nynorsk salmebok nr. 414 v. 2. — 111) Salmar og songar nr. 210 v. 1. — 112) Nr. 204 v. 2. — 113) Nr. 181 v. 2. — 114) Nr. 219 v. 2. — 115) Nr. 181 v. 1.

framføre han er me skuldige til døden.[116]) For synda er brot mot Guds heilage ord og bod,[117]) og dei blodige synder ropar til den rettferdige Gud.[118]) Når me står framføre Gud, som har greie på all vår synd, kan det ikkje nytta å kasta skulda på andre.[119]) Det finst inga orsaking, men syndeskulda kallar ned straff og fortaping over syndaren.[120])

Vår einaste berging er då at me sannar vår synd[121]) og tregar henne,[122]) og går til Gud i bøn om at han vil sletta ut vår synd[123]) og driva bort dei makter som vil føra oss bort frå han.[124]) Kristus vil då alltid koma oss til hjelp,[125]) for blodet hans som rann på Golgata, er vår lækjedomskjelde,[126]) og han tek alltid imot syndarane og er god mot dei.[127])

5. Ut frå dette djupt kristelege syn på synda, som den tærande øydar av alt som heiter menneske, både lekamleg og sjeleleg, syng Støylen fritt og fulltonande om *frelsa i Kristus*. Her torer salmediktinga hans nå høgast, og her finn me kanskje aller mest den ekte evangeliske tonen i salmane hans.

Kristus er frelsaren vår både til lekam og sjel, for tid og ævelengd. Han forlet sin kongsstol i himmelen, der klædnaden hans skein som gull i sol,[128]) og vart lagd i den ringe krubba.[129])

Gjennom heile sitt liv tok Jesus seg av syndarane[130]) når dei berre ville lata seg frelsa. Til og med den syndefulle kvinna[131]) og dei hata tollmenner[132]) kom han til møtes med frelsa si.

Så gjekk han i døden for oss og gav sitt hjarteblod for vår skuld[133] på krossen. Djupt og hjartegripande syng Støylen om Jesu liding og skuldlause død og hans harde kval og kvide på krossen.[134]) Men der var det Kristus vann siger for oss.[135]) Blodet hans vart oss til lækjedom,[136]) for våre synder var det han ofra det. Difor gjev det trøyst og mod og æveleg liv.[137]) Då Jesus ofra alt[138]) for vår skuld på krossen, vann han ein helsebrunn og ei lækjedomskjelde mot synd og skam.[139]) Der kan me finna lindring for såra barm, helsebot for vårt hjarta[140]) og utveg frå døden.[141]) For det var vår skuld han bar på krossen,[142]) og vår sorg og skam han tok på seg.[143])

Difor er det vår einaste berging og von at me ser til krossen,[144])

116) Nr. 197 v. 1. — 117) Nr. 263 v. 3. Nynorsk salmebok nr. 546 v. 2. — 118) Salmar og songar nr. 263 v. 4. — 119) Nr. 185 v. 2. — 120) «Livet med Gud s. 364 v. 3. — 121) Nynorsk salmebok nr. 497 v. 2. — 122) Salmar og songar nr. 10 v. 3. — 123) Nr. 9 v. 3. — 124) V. 2. — 125) Nr. 18. — 126) Nynorsk salmebok nr. 546 v. 4. — 127) Nr. 370 v. 1. — 128) Salmar og songar nr. 61 v. 5. — 129) V. 3. — 130) Nynorsk salmebok nr. 370 v. 1 og 4. — 131) V. 3. — 132) V. 2. — 133) Salmar og songar nr. 122 v. 2. — 134) Nr. 110 v. 1. — 135) V. 2. — 136) Nynorsk salmebok nr. 546 v. 4. — 137) Nr. 513 v. 2. — 138) Salmar og songar nr. 62 v. 2—3. — 139) Nynorsk salmebok nr. 326 v. 3. — 140) Salmar og songar nr. 64 v. 3. — 141) V. 4. — 142) Nr. 68 v. 2. — 143) Nr. 24 v. 1. — 144) Nr. 125 v. 1.

for der finn me alt me treng.[145]) Når me bed Kristus om frelsa,[146]) kan me vera visse på at han vil hjelpa oss.[147]) Kristus er den einaste von for syndaren.[148]) Målande og fint er det sagt at det skin von på vegane hans.[149]) Hans djupe sår skal vera vår styrke i striden og vår trøyst i sjukdomen.[150])

Vår frelsar er konge.[151]) For all verda synte han si makt og sitt herrevelde då han stod opp or grava påskemorgon.[152]) Frelsa hans er difor fullkomen og gjeld alle som vil ta imot.[153]) Hjå Kristus er det tilgjeving[154]) å få for all synd, og der kan me finna den varande gleda.[155]) I Kristi frelsebrunn[156]) kan alle finna det liv han vann for oss.[157]) Han løyser lekkjene[158]) av fangane i myrkaste fengsel og frir oss frå all vondskap,[159]) for han er sant og visst vår frelsar.[160]) Han kjenner oss så vel, og difor kan me så trygt gå til han.[161])

Frelsa i Kristus møter oss i dåpens heilage bad,[162]) der dei små får barnerett hjå Gud.[163]) Difor kan våre born så trygt lita på at Gud i himmelen er deira far.[164]) Og frelseverket er så fullkomi at det ikkje berre gjeld mennesket, men også skaparverket.[165]) Kristus er livsens kjelde[166]) livsens ljos[167]) og berging for alle.[168])

Når frelsa er så stor og rik, kan me gleda oss storleg i Frelsaren[169]) og gløyma bort sorgene våre ved hans barm.[170]) Og difor skal me lova og takka for frelsa i Kristus,[171]) han som hjelper oss gjennom livet og til slutt gjev oss ei evig nådeløn.[172])

6. Men det er ikkje berre Kristus *for* oss som me møter i Støylens salmar. Han syng også sant og gripande om *Kristus i oss.* Kristenlivet har ein brei plass i salmane hans. Kristus skapar om hugen vår,[173]) så me får noko av hans hjartelag.[174]) Set me all vår von til Frelsaren,[175]) så skal me vinna siger i vårt kristenliv.[176]) Som kristne skal me bera Kristi kross[177]) og strida for han.[178]) Skal vårt kristenliv lukkast, må me alltid vera pota i Kristus[179]) og verta reinsa av den Heilage Ande.[180])

Ofte trøytnar me nok på ferda,[181]) men Herren kjenner vår sorg

145) Salmar og songar nr. 102 v. 1. — 146) Nynorsk salmebok nr. 521 v. 4. — 147) «Livet med Gud» s. 301 v. 5. — 148) Salmar og songar nr. 23 v. 1. — 149) Nynorsk salmebok nr. 65 v. 6. — 150) Nr. 257 v. 3. — 151) Nynorsk salmebok nr. 65 v. 2. — 152) «Livet med Gud» s. 126 v. 1. — 153) Salmar og songar nr. 227 v. 1. — 154) Nynorsk salmebok nr. 497 v. 4. — 155) Nr. 374 v. 3. — 156) Nr. 326 v. 3. — 157) Nr. 139 v. 3. — 158) Salmar og songar nr. 104 v. 2. — 159) Nr. 32 v. 6. — 160) «Livet med Gud» s. 21 v. 5. — 161) Salmar og songar nr. 141 v. 3. — 162) Nr. 239. — 163) Nr. 240 v. 1. — 164) Nr. 244. — 165) Nynorsk salmebok nr. 383 v. 8. — 166) Salmar og songar nr. 111 v. 4. — 167) Nr. 59 v. 5. — 168) Nynorsk salmebok nr. 65 v. 2. — 169) Nr. 374 v. 1—2. Salmar og songar nr. 38. — 170) Nynorsk salmebok nr. 119 v. 3. — 171) Nr. 139 v. 2—3. — 172) «Livet med Gud» s. 364 v. 3. — 173) «Livet med Gud» s. 225 v. 1. — 174) S. 119 v. 5. — 175) Salmar og songar nr. 12 v. 1. — 176) Nr. 32 v. 5. — 177) «Livet med Gud» s. 194 v. 2. — 178) Nynorsk salmebok nr. 326 v. 5. — 179) Salmar og songar nr. 155 v. 2 og 4. — 180) Nr. 153 v. 2. — 181) Nynorsk salmebok nr. 467 v. 2.

og møde[182]) og Jesus bed for oss[183]) og strider med oss.[184]) Me må difor halda oss nær til Kristus[185]) og søkja hjelp i dei heilage nåde-rådene,[186]) ikkje minst i nattverden.[187]) Ved Guds hjelp kan me som er syndige menneske, verta gode og kjærlege[188]) og vera born av ljoset.[189]) Då kan me gjera vår teneste med truskap,[190]) og då kan kristenfolket verta eitt.[191])

Eit rikt og blømande kristenliv vil føra det med seg at ein må gå inn i det kristelege arbeidet. Det er herleg å tena Gud,[192]) ja det er den største ære me kan få her på jord.[193]) Gud sjølv er det som sender oss ut i tenesta med dei gåver han gjev oss.[194]) Fyrst og fremst skal me forkynna evangeliet, vera Guds munn[195]) her heime, men me skal også vera med i misjonsarbeidet,[196]) så livsens ljos kan nå til alle folk.[197])

Som kristne skal me hjelpa og stydja kvarandre.[199]) Me skal vera med i det kristeleg-sosiale arbeidet og i striden mot myrkers makter som vil tyna heimane og folket. Her har salmen hans «Statt opp til strid mot myrkheims her»[199]) vorti ein programsong for det sosiale arbeidet på kristeleg grunn, ikkje minst for fråhaldsarbeidet.

Tenesta vår må me gjera i kjærleik,[200]) og kjærleikens konge må styrkja oss.[201]) Me må be Gud om hug og mot til å tena rett,[202]) og hans hjartelag må me få i rikt mål,[203]) skal tenesta lukkast.

Også i arbeidet med å skapa fred og forståing mellom folka[204]) skal dei kristne vera med. Men kva me enn kan gjera for Gud eller for kvarandre, så er det inkje å rekna mot det Gud har gjort for oss.[205])

Herleg er det å sjå at ungdomen kjem i flokk og rad og melder seg til teneste for den himmelfarne Frelsar.[206]) Men det gjeld å nytta tida vel, for dagen lid så fort, og dei sterke armane veiknar.[207]) Vår kraft minkar,[208]) og snart er me ikkje meir.[209])

7. Det er *Guds ord* som er grunnlaget for vår tru, vårt liv og vårt arbeid. Det syner oss Kristus[210]) som vår Frelsar, og ved det får me sjå vår synd[211]) når det får koma inn i vårt hjarta.[212]) Ordet lyser på vegen vår,[213]) og det er fagrast av alt ljos.[214]) Ånd og liv strøy-

182) Nr. 119 v. 2. — 183) Nr. 306. — 184) Salmar og songar nr. 5. — 185) «Livet med Gud» s. 248 v. 1 og 4. — 186) S. 105 v. 3. — 187) Salmar og songar nr. 268 v. 3. Nr. 273. — 188) Nynorsk salmebok nr. 578 v. 2. — 189) «Livet med Gud» s. 181 v. 3. Salmar og songar nr. 201 v. 2. — 190) Nr. 13 v. 2. — 191) Nr. 162 v. 1. — 192) Nynorsk salmebok nr. 578 v. 3. — 193) Nr. 428 v. 7. — 194) V. 6. — 195) V. 5. — 196) Salmar og songar nr. 161 v. 1. — 197) «Livet med Gud» s. 225 v. 3. — 198) Salmar og songar nr. 190 v. 4. — 199) Nynorsk salmebok nr. 591. — 200) Nr. 431 v. 3. — 201) Nr. 596 v. 2. Nr. 497 v. 5. — 202) Nr. 578 v. 1. — 203) Nr. 652 v. 3. — 204) Nr. 287 v. 4. — 205) Nr. 428 v. 3. — 206) Nr. 317 v. 6—8. — 207) Salmar og songar nr. 163 v. 1. Nynorsk salmebok nr. 521 v. 1. — 208) Salmar og songar nr. 23 v. 2. — 209) Nr. 138 v. 4. — 210) Nynorsk salmebok nr. 172 v. 4. — 211) Nr. 17 v. 1. — 212) V. 2. — 213) Salmar og songar nr. 13 v. 2. Nynorsk salmebok nr. 172 v. 3. — 214) Salmar og songar nr. 93 v. 2—3.

mer gjennom Guds gode ord,[215]) det gjev nåde og sanning[216]) og det lettar våre sorger.[217]) Som dogg i dalar[218]) svalar det vår mødde sjel.

Skal me skjøna ordet, må Faderen sjølv læra oss det.[219]) Då vert det for oss livsens ord om krossen,[220]) og me gøymer det djupt der inne i vårt hjarta «som gyllen kross i perleskrin».[221])

Guds ord er bergingsordet for alle folk. Difor skal det ein gong nå over all jorda.[222]) Gud skal ha lov og takk[223]) for han sende oss sitt evige ord til frelse.

8. Støylen har også eit opi syn for *Guds rike* og den heilage ålmenne kyrkja. Gud har sjølv grunnlagt si kyrkje her på jorda, og Kristus er grunnvollen.[224]) Ho er bygt på faste berget,[225]) og difor står ho æveleg ved lag.[226]) Herren sjølv vernar si kyrkje så ho lyser vent og vidt over all verda.[227]) Sitt rike har Herren grunnlagt også her i vårt fedreland.[228]) Det er ei lukke for vårt folk.[229]) Riket hans er Guds store miskunnsverk.[230]) Han vil samla alle folk dit,[231]) også heidningeættene.[232]) Der er plass til alle,[233]) for kyrkja hans er stor og vid og høgare enn den blåe kvelven.[234])

Kristi kross er planta i kyrkja her.[235]) Men ho må også byggjast med ånd og liv,[236]) skal hjarta finna trygd og trøyst der.

Klokketonane frå Herrens hus[237]) kallar oss til møtes med Gud i kyrkja vår.[238]) I fars og mors fotefar må me òg gå til Guds hus og der få Herrens vigsel over vårt liv.[239])

9. Til slutt *samlar* Herren alle sine *i sin høge himmel*. Det er vår sæle vissa at ein dag skal den evige sol renna og klokkene kima i Guds stad.[240]) Då skal Herren henta sitt ventande folk til herlegdomen, der dei samlast kring hans kongsstol.[241]) Som flyttfuglen lengtar me her til det gode land,[242]) der me skal halda evig fest.[243]) Den som vert funnen tru her, skal få bu i Guds evige glede[244]) og vera med og syngja Gud lov og pris kring livsens tre i Guds paradis.[245])

I himmelen får me som nådeløn livsens krans til evig pryd-nad.[246]) Med vår frelsar får me gå til den evige gleda, der me skal høyra englesongen og leva i evig reinleik og sæla.[247]) Han fører oss

215) Nr. 17 v. 1. — 216) Nynorsk salmebok nr. 172 v. 8. — 217) Salmar og songar nr. 314 v. 1. — 218) Nr. 95 v. 2. — 219) Nynorsk salmebok nr. 508 v. 1. — 220) Nr. 497 v. 3. — 221) Nr. 54. — 222) Nr. 366 v. 1. — 223) Nr. 172 v. 6. — 224) Nr. 494 v. 1. — 225) «Livet med Gud» s. 322 v. 1. — 226) Nynorsk salmebok nr. 494 v. 1. Salmar og songar nr. 150 v. 1. — 227) Nynorsk salmebok nr. 4 v. 1. — 228) Salmar og songar nr. 234 v. 1. — 229) Nr. 235 v. 1. — 230) «Livet med Gud» s. 322 v. 3. — 231) Nynorsk salmebok nr. 137 v. 2—3. — 232) V. 4. — 233) Nr. 366 v. 4. — 234) Nr. 319 v. 1. — 235) «Livet med Gud» s. 376 v. 1. — 236) Nynorsk salmebok nr. 497 v. 5. — 237) Nr. 5 v. 1. — 238) Nr. 629 v. 1—2. — 239) Nr. 5 v. 2. — 240) Nynorsk salmebok nr. 5 v. 4. — 241) «Livet med Gud» s. 330 v. 1. — 242) Nynorsk salmebok nr. 402 v. 3. — 243) Nr. 84 v. 7. — 244) Nr. 578 v. 4. — 245) Nr. 84 v. 8—9. — 246) Nr. 521 v. 4. —247) Nr. 513, v. 3.

til Sions stad som ruvar med tårn og tindar og der det er så trygt å vera.[248])

Det er herleg i himmelen. Der er glimesteinar og gull og blomar,[249]) der bivrar hjarta i Kristi kjærleiks pris.[250]) I denne Guds evige heim er det så god plass at han kan hysa fleire enn blåe himmelkvelven.[251]) Der er helg og høgtid, song og sæla.[252]) Der gløymer me alle sorger i kjærleikens klåre kjelde.[253])

III.

Hovudinntrykket av Støylens salmar er at dei er djupt menneskelege og inderleg kristelege. Dei er einfelde og barnslege, stundom altfor einfelde, kan ein tykkja. Det er som Støylen med forsett har haldi seg undan det litterære.

Ein kan kanskje seia at Støylens harpe ikkje har mange strenger. Men dei som er, kling dess meir klårt og fulltonande. Det er dei store hovudsanningar han syng om, ofte klårlagde med fagre bilete frå naturen. Det er vårt djupe fall og vår store synd, det er frelsa i Kristus, krossen, blodet, soninga.

Og gjennom heile hans salmedikting går som ein undertone ein inderleg kjærleik til Kristus og til menneskja, og ei fjellfast tru på den store Gud som vår gode far, alt bori fram i ei fager poetisk form og på eit klingande og folkeleg mål.

248) Salmar og songar nr. 76 v. 6. — 249) Nr. 308 v. 2—3. — 250) V. 3. — 251) «Livet med Gud» s. 103 v. 1. — 252) Nynorsk salmebok nr. 189 v. 1—2.

LITTERATUR

Hans Midbøe, Petter Dass. Oslo, Gyldendal Norsk Forlag, 1947. 182 s.

Her møter ein Petter Dass livs levande. Ein får sjå både *mennesket, diktaren* og *presten* i ei samle personskildring. Dr. philos. Midbøe har skapt ein biografi av diktarpresten på Helgeland som både metodisk og etter sitt innhald representerar eit stort framsteg i høve til det vi tidlegare har fått av det slaget. Tidlegare ubrukt og tidlegare brukt materiale er her nytta med litteraturhistorisk sakkunnskap og evne til innleving i det sermerkte ved mannen og tida. Det mest verdifulle ved Midbøes arbeid er påvisinga at Petter Dass' dikting har vakse fram i eit litterært miljø, eit nordisk og ålmeneuropéisk miljø, samstundes som ho er norsk og nordlandsk. Både når det gjeld stil og innhald i Petter Dass' dikt finn han ein rikdom av parallellar i den tradisjon og dikting som låg fyre på den tid. Og om enn Midbøe med rette er varsam med å konstatera direkte litterær påverknad, så syner han på overtydande måte at diktaren har hatt rikelig høve til å gjera bruk av fyrebilete, og at ein lyt sjå han i ein større kultursamanheng enn ein tidlegare vanleg har gjort. Då Petter Dass aldri plagierte, men smelte det lånte i hop med det sjølvopplevde og gav det ei personleg form, så gjer påvisinga av den litterære samanheng med andre honom ikkje mindre som diktar og åndsmann; tvert om får han derigjennom eit større format, og vinn større ålmenn interesse. Vi opplever at det her oppe i nord, radt oppe under polarsirkelen har rørt seg eit forvitneleg stykke av barokkens åndsliv, slik som det kunne gro fram på norsk kyrkjeleg grunn.

Boka er fyrst og fremst eit litteraturhistorisk arbeid, men har også kyrkjehistorisk interesse avdi vi får sjå kyrkjemannen, folkepedagogen og salmediktaren Petter Dass i eit tydelegare relieff. Sidan boka etter titelen vil gjeva oss heile Petter Dass, ikkje berre visse sider ved han, kunne ein ha venta ei fyldigare handsaming av hans direkte religiøse dikting, etter som den både kvantitativt og eksistensielt ruver så sterkt i Dass' produksjon. Kan hende vi då hadde fått eit totalbilete av mannen der den gammallutherske gudsfrykt hadde gjort seg sterkare gjeldande jamsides barokken. Det religiøst-kyrkjelege ved Petter Dass er slett ikkje ignorert i dette arbeid. Men ein kunne ynskt svar på spursmålet kva høve Petter Dass stod i til det åndsliv som J. Oskar Andersen har skildra så levande på dansk grunn i arbeidet «Dansk Syn paa Fromhed og «Gudfrygtigheds Øvelse» i ældre luthersk Tid. En kirkehistorisk Indledning til Kingo's «Siunge Koor»». Men ei slik gransking kallar sjølvsagt sterkare på ein teolog enn på ein litteraturhistorikar.

Det er i grunnen skade at dette Midbøes arbeid, som opplagt kviler på sers eksakte kjeldestudier, ikkje er utstyrt med meir detaljerte kjeldetilvisingar. Det er vel ynskjet om å leggja fram boka som ei lett-seljeleg folkebok som er grunnen. Men dr. Midbøe har makta å skriva så friskt og flytande, og utstyret er så innbydande med tekstbilete, faksimiler og plansjer, at boka visseleg ville ha tolt ei diskret plasering av tilvisingsnotar.

A. S.

ELDSTE OG CHARISMATIKERE I URKIRKEN

Av Olaf Moe.

Det nye testamente oppstiller ingen normativ kirkeordning, og det som vi får vite om embeter og tjenester i de apostoliske menigheter, viser at der langt fra hersket noen ensartet ordning overalt; meget mer synes det som forfatningen i de forskjellige menigheter var avpasset etter de stedlige behov.[1]) Vi må også erindre at det dreier seg om misjonsmenigheter som ikke kunne organiseres med én gang.

Liksom misjonærene i dag til å begynne med får en *patriarkalsk* stilling overfor de unge menigheter, således måtte også apostlene i begynnelsen ha en faderlig autoritet hos de nyomvendte. Vi ser hvordan de fra først av hadde hele ledelsen av modermenigheten i Jerusalem, ikke bare når det gjaldt læren, men også når talen var om menighetspleien. Og tenker vi på de hedningekristne menigheter, så finner vi et lignende forhold der; Paulus leder dem med faderlig myndighet, også gjennom sine brev, samtidig som han anerkjenner alle troende som brødre. Men vi hører også av Acta at apostlene så snart som mulig overgir ledelsen av menighetslivet til menn av menighetens egen midte, de eldste og de charismatisk begavede, og dermed organiserte dem.

Til tross nemlig for den likhet mellom alle troende som utelukker et særegent presteskap i gammeltestamentlig forstand og gjør dem alle til åndelige prester for Gud, kjenner Det nye testamente også en ulikhet mellom dem, en differensiering som kommer av forskjellen i alder og nådegaver. Den artikulering av menighetslivet som følger dermed, betinger en kirkelig organisering, etter *ansiennitetsprinsippet* på den ene side, etter den *charismatiske* utrustning på den annen. Mellom disse to prinsipper vil der nødvendigvis bli en viss spenning eller endog en motsetning, og det

1) Særlig betonet av *B. H. Streeter*, The primitive Church, London 1929.

er særlig denne spenning, slik som den kommer til syne innenfor urkirken, vi skal skal prøve å belyse.

I.

Vi møter *eldsteordningen* først og fremst i modermenigheten (Acta 11, 30; 15, 2 ff.; 21, 18), men også i de menigheter Paulus stiftet på sin første misjonsreise (Acta 14, 23). I de paulinske brev omtales de eldste merkelig nok ikke før i pastoralbrevene (1 Tim 5, 17 ff,, sml. 4, 14; Tit 1, 5 ff.), men dette behøver ikke å bety at de manglet i de menigheter brevene er rettet til: Acta gjengir en tale av Paulus til de eldste fra Efesus, uten at forfatteren på forhånd har fortalt noe om innsettelsen av disse (Acta 20, 17 ff.). Det ligger da nærmest å slutte at en tilsvarende institusjon også har bestått i de øvrige paulinske menigheter. I hvert fall framgår det av Peters første brev at de lilleasiatiske menigheter det er adressert til, har hatt en eldsteordning (1 Pet 5, 1 ff.), liksom det til jødekristne diasporamenigheter rettede Jakobs-brev omtaler de eldste (Jak 5, 14).

Spør vi nå Acta hvordan eldste-institusjonen er *oppstått,* så forteller boken oss merkelig nok intet om hvorledes de i 11,30 omtalte «presbyteroi» i urmenigheten er blitt tilsatt. Dette er så meget merkeligere fordi Lukas Acta 6, 1—6 utførlig har berettet om opprettelsen av de sju fattigforstanderes embete. Derav tør vi dog ikke slutte at dette i virkeligheten er grunnformen til presbyterembedet (J. H. Böhmer, A. Ritschl). Visstnok forutsetter Acta 11, 30 at de eldste hadde ledelsen av menighetens fattigpleie, men det framgår av Lukas' senere omtale av de eldste i Jerusalem at deres myndighet gikk langt videre enn de sju fattigforstanderes: de avgjorde — sammen med apostlene — også et så viktig lærespørsmål som det om de hedningekristnes frihet fra Moseloven (Acta 15, 2 ff.). De hadde åpenbart ledelsen av hele modermenighetens liv. Snarere kunne en da anta at de omtalte eldste ikke dannet noe fast embetskollegium, men kun var menighetens eldre og ærede menn, dens honoratiores (Meyer—Wendt, Frøvig). Derved ville det forklares at Acta ikke forteller noe om denne eldstestillings opprinnelse. På en eller annen måte må de dog, etter de felles gjøremål som Lukas tillegger dem, ha utgjort en sluttet krets, og når der spørres om hvem der hadde gitt dem rang som æres-eldste, må det vel ha vært de som fra først av hadde ledelsen i menigheten, nemlig apostlene. Dermed nærmer vi oss allikevel begrepet av et embetskollegium, slik som vi finner det på de andre steder

i N. T. hvor de eldste omtales. De fleste utleggere synes også å mene at der for så vidt ikke var noen forskjell mellom urmenigheten og de senere menigheter. Da menigheten i Jerusalem ble samlet igjen etter atspredelsen ved Stefanus-forfølgelsen, har apostlene organisert den ved oprettelsen av eldsteembetet. Mens sjumannskollegiet var noe nytt, var eldsterådet en institusjon som hadde sitt forbilde i jødedommen, derfor fant ikke Lukas det påkrevd å gjøre rede for hvorledes det førstnevnte ble til, men han kunne overlate til sine lesere å forklare seg opprinnelsen til eldsteordningen. Han kunne formentlig gå ut fra at de fra måten hvorpå de 7 fattigforstanderne var blitt tilsatt, ville slutte seg til hvorledes de eldste var blitt det. Dog synes det tvilsomt om Acta 6, 1—6 uten videre kan gjelde som analogi. Sammenligner vi nemlig det neste sted i Acta hvor det tales om eldsteordningen, 14, 23, så finner vi at mens det var menigheten som utså seg de 7, var det apostlene Paulus og Barnabas som valte de eldste for menighetene. Ordet χειροτονεῖν, som Lukas bruker i denne forbindelse, kan vel i og for seg inneslutte et valg ved avstemning (håndsopprekning), men det brukes oftest uten tanke på noen sådan, og her hvor det står forbundet med hensynsbetegnelsen αὐτοῖς, kan det neppe bety noe annet enn at apostlene valte de eldste for dem.[2]) Det er for så vidt ingen forskjell mellom χειροτονεῖν og verbet καθιστάνειν som er brukt om tilsettelsen av de eldste Tit 1, 5, her riktignok ved en apostolisk vikar. Dermed er dog ikke all medvirkning av menigheten utelukket, apostlene har sikkert krevd at de valte skulle ha godt vitnesbyrd og for så vidt være anbefalt av den (sml. Acta 6, 3; 16, 2), og også i et etterapostolisk skrift som 1. Clemensbrev forutsettes det at menigheten hadde et ord med i laget; her heter det nemlig at apostlene tilsatte de eldste resp. tilsynsmennene med hele menighetens bifall (44, 3). Når Paulus i sin tale til de efesinske eldste sier at det er den Hellige Ånd som har satt dem til tilsynsmenn, da vil ikke det si at de er blitt det bare ved et indre kall, men det skal åpenbart kun framheve at apostelen har vært ledet av Ånden da han overdrog dem tilsynsvervet. Men hvordan enn selve valget av eldste har foregått, kan vi gå ut fra at framgangsmåten ved *innsettelsen* av de sju menn Acta 6, 6 var forbilledlig, for så vidt også de eldste av apostlene er blitt *vigslet* til sitt embete ved håndspåleggelse og bønn. Om håndspåleggelsen ikke er uttrykkelig nevnt Acta 14, 23, kan vi av et sted som 1 Tim 5, 22 («Vær ikke for snar til å legge hender på noen!») sikkert slutte at denne ritus hørte med ved innsettelsen av de eldste.

2) Så D. A. Frøvig og de aller fleste.

De eldste hadde altså fått et ytre kall til sin tjeneste, som var en fortsettelse av den apostlene hadde hatt innenfor de nye misjonsmenigheter. Hvori tjenesten nærmere bestod, derom nedenfor. Men først et ord om hvorfor de kaltes πρεσβύτεροι.

Vi har ovenfor talt om ansiennitetsprinsippet som grunnlag for menighetsordningen. Men dette må ikke forståes så at de eldste simpelthen var eller ble valt blant de eldre medlemmer av menigheten. Om alderen fra femti år og oppover fra først av var betingelsen for eldsteverdigheten, så har vi dog tilstrekkelige vitnesbyrd både fra den jødiske og den hellenistiske verden om at eldstebegrepet etterhånden var avslepet i retning av mer å bety en ærestitel eller en embetsverdighet enn en høyere alder.[3]) Spesielt kan vi nevne at ved valget til de jødiske eldsteråd kunne det som manglet i år, utfylles ved de egenskaper som gjerne forbindes med den høyere alder, åndelig modenhet og visdom, og det vil navnlig si skriftlærdom. De skriftlærde eller lovkyndige var, uansett alderen, de fornemste kandidatene til den jødiske eldsteverdighet.[4])

Nå var både apostlene og vel de fleste av urmenighetens ledende menn forholdsvis unge av år. Jakob, Herrens bror, som åpenbart var føreren blant de eldste (sml. Acta 21, 18), var på den tid disse omtales første gang ennå i begynnelsen av førtiårsalderen (år 44). Det som gav ærverdighet i den kristne menighet, var i hvert fall mer den åndelige modenhet enn den høyere alder, og derfor spurtes det mer etter det kristelige enn etter det naturlige aldersfortrin. Når 1. Clemens-brev forteller at apostlene innsatte førstegrøden av de på ethvert sted omvendte til tilsynsmenn og diakoner (42, 4 f., sml. 54, 2: «de innsatte eldste»), er det sikkert historisk riktig, sml. 1 Kor 16, 15 f. hvor Paulus formaner menigheten til å underordne seg Stefanas' hus, som er Akaias førstegrøde. De først omvendte var de naturlige «eldste». Derfor kunne apostlene som Jesu første disipler også kalle seg selv πρεσβύτεροι som både Peter og Johannes gjør i sine brev (1 Pet 5, 1; 2 Joh 1; 3 Joh 1), og som Papias kaller apostlene i sine «Utlegninger av Herrens ord». De var som sådanne innehavere av tradisjonen fra Herren, og i urmenigheten fantes det naturligvis flere av Jesu umiddelbare disipler, således som de to som ble framstillet ved valg av ny apostel i Judas' sted, Acta 1, 21—23. Det var sikkerlig av dem som hadde tilhørt modermenighetens grunnstokk de eldste ble tatt. De eldste

3) Se *H. Lietzmann*, Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte, Zeitschr. f. wiss. Theologie 1914, s. 116—132. — 4) Sml. *J. J. Jansen*, Det kirkelige Embede i den apost. Tid, Theol. Tidsskrift udg. av C. P. Caspari og G. Johnsen, 1877, s. 522 f., hvori Vitringa, De synagoga vetere. siteres, og *Osc. Moe*, den antike Stat, Synagogen og Kirken, 1894, s. 22 f.

måtte overhodet ikke være nyomvendte (νεόφυτοι 1 Tim 3, 6), men prøvede kristne, og menn som satt inne med den kristelige tradisjon og kunnskap.

De eldste var kalt til å være menighetens ledere, men hvori bestod så denne ledelse? Som bekjent kaller Paulus i Acta 20, 28 de eldste tilsynsmenn, ἐπίσκοποι, og kan derfor i Tit 1, 5 ff. bruke betegnelsen πρεσβύτεροι og betegnelsen ἐπίσκοπος om hverandre. Nå var titelen ἐπίσκοπος i datidens gresk nokså mangetydig,[5]) og derfor kan først sammenhengen vise hva slags tilsyn der er tenkt på. Apostelen forklarer hva de eldstes tilsynsoppgave består i ved å sette *hyrde*begrepet isteden: de eldste skal være hyrder for menigheten (Acta 20, 28), og de hyrder Kristus har gitt sin kirke, Ef 4, 11, er da de stedlige tilsynsmenn eller eldste, de samme som i 1 Tess 5, 12 og Rom 12, 8 kalles menighetens forstandere (προιστάμενοι) og i Hebr 13, 7. 17; 24 veiledere (ἡγούμενοι). De skulle både stå i spissen for menighetens arbeid og være dens førere på veien.

Hvori bestod da dette tilsyn eller denne ledelse av menigheten nærmere bestemt? Omfattet den bare styrelse eller også lære? Det har vært en alminnelig oppfatning i det 19. århundres protestantiske teologi at eldsteembetet nærmest var av administrativ art, og at den nådegave som betinget det var den i 1 Kor 12, 28 nevnte: κυβέρνησις, styregaven. *Læren* var derimot i regelen knyttet til *de fritt virkende nådegaver.* De apostoliske menigheters presbyterembeter var derfor helt forskjellig fra vårt kirkelige embete som jo fortrinsvis er et ministerium verbi. Somme forskere har gått så vidt som å karakterisere de nytestamentlige ἐπίσκοποι som forvaltnings- og finansembetsmenn *(E. Hatch)*: de mer moderate som vår *Sig. V. Odland,* medgir at presbyterne også hadde mer åndelige oppgaver: å lede gudstjenesten, vareta disiplin og utøve den individuelle sjelesorg. Forkynnelsen i menighetsforsamlingen ble derimot besørget av andre, nemlig de menn som var anerkjent for å ha de fornødne nådegaver til dette.[6])

Jeg har selv som professor Odlands elev fra studenterdagene tilegnet meg hans oppfatning, men har etterhånden følt manglene ved den, og er kommet til det resultat at *J. J. Jansen* har rett, når han allerede i 1877 i en grundig avhandling om «det kirkelige Embede i den apostoliske Tid» hevdet at dette ikke bare var et styre-, men også et læreembete.[7])

Men først bør det understrekes at Odland utvilsomt har rett i den ting at de eldste eller tilsynsmennene hadde *ledelsen av guds-*

5) Sml. *H. Lietzmann,* a. skr., s. 101—106. — 6) Se hans fortolkninger til Rom 12, 7 f.; Ef 4, 11; 1 Pet 5, 1 ff.; Hebr 13, 7 og Ap gj 11, 30. — 7) Theol. Tidsskrft, udg. av C. P. Caspari og G. Johnson. N. R. V, 463—529 og VI, 74—127.

tjenesten. Til å begynne med hørte dette åpenbart med til den apostoliske myndighet; uttalelsen Acta 6, 4, at de fremdeles ville vareta bønnene, må bety at de ville forrette som forbedere ved gudstjenesten, og herunder da også ha forsetet ved nattverden. Da apostlene imidlertid forlot Jerusalem, gikk dette vervet over til de eldste. Disse var for så vidt liturger. At evcharistibønnene også kunne overlates profeter, som Didaché forutsetter (X, 7), opphever ikke at det i regelen var menighetens faste forstander som skulle forrette dem. Og hadde disse ledelsen av gudstjenesten, så var de om ikke ordførere, så i hvert fall ordstyrere. Den apostoliske tids presbyterembete var da likt den senere tids for så vidt det i det minste var et ministerium sacramenti. Men var det tillike også et ministerium verbi? *R. Sohm,* som ved sine undersøkelser om den apostoliske tids kirkeordning har bidradd sterkt til å rokke den konsensus som rådde i den nyere protestantiske teologi om embetets vesentlig administrative karakter, har særlig understreket at det er «Guds ord som til sist er den avgjørende kilde for ordningen av ekklesia».[8]) Men ledelsen av evcharistien med sin takkebønn krevde, mener han, prinsipielt også lærebegavelse, og biskopen måtte derfor også ha lærens nådegaver.

Sikkert er det at Paulus i pastoralbrevene stiller dette krav til den som skal velges til tilsynsmann; han må, heter det i 1 Tim 3, 2, være διδακτικός, dugelig til å lære, eller som det sies i Tit 1, 9, både være i stand til «å formane ved den sunne lære og å gjendrive dem som sier imot». Nå forutsettes det visstnok i 1 Tim 5, 17 at bare en del av de eldste virket med forkynnelse og lære (λόγος og διδασκαλία), derfor har man ofte påstått at pastoralbrevenes krav om tilsynsmannens læredyktighet var relativt nytt. Men var det de eldstes oppgave overhodet å være *hyrder* for menigheten, er det dog på forhånd sannsynlig at de også måtte være læredyktige eller at lærens nådegave i hvert fall måtte være representert i eldstekollegiet. Og tenker vi på modermenighetens «presbyteroi», så erindrer vi at de deltok med apostlene i avgjørelsen av læresspørsmål (Acta 15, 2 ff.; 16, 4). Men liksom profetene selv var de nærmeste til å bedømme profetier (1 Kor 14, 29), således forutsetter de eldstes kompetanse til å dømme om læren åpenbart at i det minste en del av dem var i besittelse av læregaven. Og at der ved valget av de eldste ble tatt fortrinlig hensyn nettopp til denne gave, gjøres sannsynlig allerede ved en sammenligning med synagogens eldsteråd, hvor kravet om lærdom, som ovenfor nevnt, spiller en vesentlig rolle. Jo viktigere ordets forkynnelse har vært for ur-

8) Kirchenrecht I, 1892, s. 29, anf. etter *O. Linton,* Das Problem der Urkirche, Uppsala 1932, s. 52.

kirken, dess større vekt måtte der bli lagt på at dens ledere var i besittelse av lære- og formaningsgaven. Denne formodning blir positivt bekreftet av et sted som Hebr 13, 7, hvor leserne formanes til «å komme i hu sine veiledere som forkynner dem Guds ord». *Odland* søker å unngå den slutning som dette sted pånøder oss, ved den fortolkning at de her omtalte veiledere var apostler, og at det siktes til deres misjonsforkynnelse, mens de nåværende veiledere (v. 17. 24) bare har drevet individuell sjelesorg, ikke menighetsforkynnelse. Denne fortolkning er dog for tydelig bestemt av en forhåndskonstruksjon til å virke overbevisende. Uttrykket «å tale Guds ord» brukes i N. T. like så vel om forkynnelsen i menigheten som i misjonsprekenen, og er apostlene betegnet med det samme navn som menighetens senere eldste, hvem kan da tro at nettopp den funksjon som her er tillagt de første, ikke også skulle tilligge de siste?

I sin tale til de eldste fra Efesus minner Paulus dem om hvorledes han selv har røktet hyrdeembetet hos dem ved å forkynne alt Guds råd både offentlig og i husene (Acta 20, 19 f. 27), og når han da formaner de eldste til som tilsynsmenn å vokte Guds menighet på sitt sted, da sier det vel seg selv at til utførelsen av denne oppgave hørte ikke bare den individuelle sjelesorg, men også forkynnelsen i menighetens forsamling. Når man har ment at de eldste visstnok hadde å kontrollere menighetsforkynnelsen, men ikke selv å forkynne Ordet, da må vi spørre hvorfor apostelen i sin bekymring for lærens renhet, ikke også tilkalte og formante dem som selv forkynte Ordet?

Også et annet hovedsted om de eldstes oppgave, 1 Pet 5, 1—3, kan tjene til bevis for at de virkelig var Ordets forkynnere; her som i Acta 20, framstilles deres hyrdeembete som en fortsettelse av apostelens, Peter kaller seg jo selv deres medeldste (συμπρεσβύτερος). Heller ikke kan man uten vilkårlighet på et sted som 1 Tess 5, 12 innskrenke den formaning som hørte med til forstandernes virksomhet, til den rent individuelle sjelesorg.

Det er overhodet ikke tilfeldig at steder som Acta 20 og 1 Pet 5 kan brukes som lesestykker ved vår kirkes preste- og bispevielse. Hadde de mange som vil redusere den apostoliske tids presbyterembete til et styreembete uten læreoppdrag, rett, da ville det i sannhet være merkelig at nettopp de steder som taler om de daværende eldstes og tilsynsmenns plikter, skulle passe så akkurat på vårt nåværende kirkelige embete![9])

9) Tenker vi på en moderne frimenighet, ville vel heller ingen bli valt til forstander for den uten å ha forkynnelsens og lærens nådegaver!

Vi kan da trygt slå fast at de *eldste* i urkirken hadde et *embete* som omfattet også *ministerium verbi divini.* Det betyr imidlertid ikke at de var alene om å forkynne Guds ord eller at de gjorde det likså regelmessig som den evangeliske kirkes prester. Nei, i den apostoliske tid var forkynnelsen i menighetens forsamling og læren for en vesentlig del overlatt *de fritt virkende nådegavers* innehavere, profeter og lærere.

II.

Prinsipielt hadde enhver som Ånden drev dertil, rett til å tale i menigheten, derom vitner særlig første korintierbrev. Vi får her et innblikk i den rikdom på overordentlige nådegaver på talens og erkjennelsens område som evangeliet kunne utløse i en urkristelig menighet. 1 Kor 14 gir et anskuelig bilde av de talegaver som gjorde seg gjeldende i menighetenes forsamlinger. Apostelen må begrense ikke bare tungetalernes, men også profetenes taletrang. Overfor disse charismatikere hadde de eldste som det hentydes til i 1 Kor 16, 15 f., åpenbart meget vanskelig for å hevde seg, de regler Paulus gir i kap. 14 for god orden i menighetsforsamlingen, skulle vel være en støtte for disse som var kalt til ordstyrere.

Vi talte til å begynne med om en *charismatisk menighetsordning.* Et eksempel på en slik har vi, som det synes, i hedningemisjonens metropol, Antiokia. Lukas forteller at det i menigheten der var både profeter og lærere, deriblant Barnabas og Paulus, og at disse ledet en gudstjenestlig forsamling (Acta 13, 1 f.). Nå behøver ikke dette å bevise at det ikke fantes noen eldsteordning i menigheten, men vi hører i hvert fall ikke noe om den, og det hadde dog vært naturlig at Acta hadde meddelt noe om organisasjonen av denne første hedningekristne menighet. På den annen side må vi erindre at Barnabas og Paulus tillike var apostler, og at det var utsendelsen av disse, ikke menighetens ytre ordning, som interesserte Lukas her.

Om profeter og lærere er det for øvrig tale også i forbindelse med andre menigheter. I modermenigheten hørte bl. a. profeten Agabus hjemme (Acta 11, 27; 21, 10), liksom så framtredende medlemmer av denne som Judas, Barnabas og Silas, som overbrakte aposteldekretet til Antiokia, også var profeter (Acta 15, 22. 32). Der siktes til profeter i Tessalonika 1 Tess 5, 20 og 2 Tess 2, 2, og at både profetiens og lærens nådegaver var til stede i romermenigheten, framgår av Rom 12, 6 f. I Ef 4, 11 minner Paulus om at Kristus har gitt sin kirke både apostler og evangelister, profeter, hyrder og lærere, sml. 1 Kor 12, 28.

Enkelte har ment at charismatikerne til forskjell fra de eldste har tilhørt *den hele* kirke og vært ambulerende. Det er især Didaché som har vært påberopt for denne oppfatning.[10]) Her spiller charismatikerne i det hele en merkelig stor rolle, og det forutsettes at ikke bare apostler, men også profeter reiser fra sted til sted (Did. XI, XIII), ja i kap. 13, 2 synes det som det samme gjelder lærerne. Men også Acta forteller oss om profeter som besøkte andre steder enn sitt eget (Acta 11, 27; 21, 10). Noen alminnelig regel kan man dog ikke utlede av disse eksempler; de profeter som vi hører om i Korint, later til å ha vært mer lokale krefter, men der gaves vel også i N. T. store og små profeter. Ennu mindre kan det bevises at de i N. T. omtalte lærere var omreisende.

Apostellæren krever for øvrig materiell påskjønnelse både av profeter og lærere, særlig høyt settes profetene som likefram kalles menighetens «yppersteprester» og skal ha krav på samme lønn som disse i G. T. (Did. XIII, 3). Dog innskjerper boken også den ære som skyldes tilsynsmenn og diakoner, for de yter menigheten den samme tjeneste som profetene og lærerne (Did. XV, 1).

Ifølge Didaché gaves der da år 100—120 e. Kr. på den kant av kirken boken er blitt til, sannsynligvis i Palestina, et dobbelt sett kirkelige ledere, de charismatiske, som tilhørte kirken i det hele, og de eldste (biskoper og diakoner), som hørte til den stedlige menighet, og begge hadde krav på *underhold* av menigheten.

Mellom de eldste eller menighetsforstanderne og charismatikerne oppstod der uunngåelig en viss konkurranse. Profeter og lærere, som talte i kraft av sin nådegave, avtvang uvilkårlig respekt og beundring og hadde da heller ikke vanskelig for å få den dertil svarende materielle påskjønnelse, mens dette vel ikke alltid var så lett for de eldste selv om de arbeidet med forkynnelse og lære. På den annen side stod det i disses makt å hindre charismatikernes opptreden i forsamlingen. I 3 Joh 9 f. har vi et eksempel på en slik «soknepave», Diotrefes, som endog nektet apostelens utsendinger adgang til sin menighet.

Men de eldste kunne for øvrig ha god grunn til å være på vakt. Også falske profeter og vranglærere snek seg inn i menighetene. Pastoralbrevene og andre brever viser at de frie nådegaver var blitt en innfallsport for hæresi og levebrødsspekulasjon. Og liksom Paulus vil at Timoteus som hans vikar skal forby visse folk å fare med fremmede lærdommer i Efesus-menigheten (1 Tim 1, 3), så har han direkte og indirekte gitt de eldste det samme oppdrag (sml.

10) Så især *A. Harnack*, Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung etc. 1. 2. 1884. Sml. *O. Linton* a. skr. s. 40—43.

Acta 20, 28—31). Derfor ser vi at apostelen i det hele streber etter å styrke de eldstes stilling (1 Tess 5, 12 f.; 1 Kor 16, 18) også ved å formane menighetene til å godtgjøre dem for deres arbeid (1 Tim 5, 17 f.; sml. 1 Kor 16, 18).

Vi har ovenfor talt om at også de eldste eller tilsynsmennene selv lærte i menigheten; til å lære krevdes der imidlertid en nådegave. Det skinner igjennom apostelens forskrifter for valget av disse tjenestemenn, at man kanskje var altfor tilbøyelig til å foretrekke de charismatisk mest begavede framfor dem som i enhver henseende holdt det kristelig-etiske mål. Det er åpenbart ikke tilfeldig at Paulus forbyr å velge en nyomvendt (νεόφυτος) til episkopos; en tilsynsmann skulle ha stått sin prøve som en moden kristen! Det var ikke bare den charismatiske læregave det her kom an på; tilsynsmennene skulle være bærere av den ekte apostoliske overlevering (sml. 2 Tim 2, 2: «Det du har hørt av meg i mange vitners nærvær, skal du overlevere til troverdige menn som vil være skikket til å lære også andre!»). Og jo mer de var prøvet på forhånd — og for så vidt kristelig talt hørte til de «eldste» — dess større garanti frambød de både mot vranglære og levebrødsspekulasjon. Derfor søker som sagt apostelen å styrke de eldstes posisjon i menighetene.

Imot slutten av den apostoliske tid synes samtidig de frie nådegaver å være blitt sjeldnere, om vi enn også i det 2. århundre finner representanter både for profetien og den charismatiske lære. Først ved montanismen tapte profetien ganske sin prestisje i kirken. Til gjengjeld fikk da biskopen og presbyterne mer og mer monopol på forkynnelsen og læren i menigheten.

Selv om vi må beklage denne utvikling, må det dog erkjennes at den har reddet kirken fra det hæresi som særlig i det 2. århundre fikk så faretruende dimensjoner (gnostisismen), og har bevart tradisjonen fra apostlene tillikemed den kristelige morals strenge krav til Ordets tjenere. Og om de frie nådegaver enn ble trengt tilbake i kirken og til sist utdøde, så bevarte dog oldkirken noe av den mangfoldighet i menighetslivet de førte med seg i urkirken, for ved siden av sine biskoper og presbytere hadde oldkirken en rekke andre tjenestemenn, diakoner og subdiakoner, lectores og exorcister osv.

Vi kan glede oss ved en gjenopplivelse av de frie nådegaver i vår egen kirke og må ønske dem rikere utnyttet i menighetslivet. Men vi kan også lære av oldkirken at der trenges en organisering ikke bare av Ordets tjeneste, men også av andre tjenester i menigheten, framfor alt diakoniens.

———

MISJONSKUNNSKAPEN I NORSK PRESTEUTDANNELSE

ET HISTORISK RISS

Av Olav Guttorm Myklebust.

I den første årsmeldingen Det norske misjonsselskap sendte ut, er det et lengre avsnitt med overskriften «Indbydelse til alle evangeliske Christne» (tatt fra en dansk oversettelse av et misjonsskrift utgitt av Basel-selskapet). Det understrekes her at misjonen er hele kirkens sak. Den er i første rekke en oppgave for kirkens tjenere, dens tilsynsmenn og prester. Men blant prestene er det dessverre, heter det, mange som ser på misjonen med mistenksomme øyne, vel vesentlig av «Ubekjendtskab med Sagen». Og forfatteren fortsetter:

«Hvor ønskeligt, om denne blev afhjulpen, hvor ønskeligt, om den nyere *Missionshistorie* ogsaa maatte værdiges en Plads blandt *de academiske Foredrag.* Paa flere Universiteter saasom i Basel, Bern, Berlin, Bonn, Erlangen, Göttingen, Halle, Marburg, Zürich er dette skeet og Leiligheden aabnet til Kundskab om Missionssagen blandt de theologiske Studerende . . .»[1])

Den tanken som det her ble slått til lyd for, skulle det ta lang tid å få virkeliggjort i vårt land. Først omkring sekelskiftet fikk misjonskunnskapen en fast plass i vår presteutdannelse. Som i andre land ble det nye faget også hos oss knyttet til den praktisk-teologiske undervisning. Det er derfor naturlig først å skissere utviklingen innen «praktikum».[2])

I.

De første forelesningene i praktisk-teologiske fag hos oss ble gitt av de teologiske professorene. Særskilt må *C. N. Keyser* nevnes i denne forbindelse. Han foretok «efter underdanigst Ansøgning ved Kongl. naadigst Resolution» i sommerferien 1844 en reise til utlandet for å studere den praktisk-teologiske undervisning. Hans

utførlige reiseberetning og forslag til lov om praktisk-teologisk seminar ble offentliggjort det følgende år.[3]) Misjonskunnskapen er ikke tatt med i Keysers forslag. Keyser var dog personlig sterkt interessert i misjonsarbeidet. Han var således medlem av det første utvalg i vårt land for en selvstendig norsk misjonsvirksomhet: «Schreuder-komitéen» (1842—46).

I 1848 og de følgende årene holdt *W. A. Wexels* en rekke forelesninger for de teologiske kandidatene om praktisk-teologiske emner. Disse forelesningene ble senere trykt under titelen «Foredrag over Pastoraltheologien» (Chra. 1853). Her blir misjonen tatt med. Presten skal, heter det, leilighetsvis opplyse menigheten om kirkens misjonsansvar og misjonsarbeid. Det beror dog på omstendighetene om presten skal rette en spesiell oppfordring til menigheten om å gi til misjonen og å slutte seg til et misjonsselskap. For misjonsarbeidet må ha et klart kirkelig sikte og bygge på et fast kirkelig grunnlag. Wexels var som kjent en av foregangsmennene for misjonstanken i vårt land (bl. a. medlem både av misjonskomitéen av 1826 og det kirkelige misjonsutvalg av 1842).

Det er underlig at Wexels med sin utpreget kirkelige innstilling ikke framstiller misjonen som en kirkesak, en menighetssak. Han omtaler misjonen i forbindelse med «Speciel Pastoraltheologie» under synspunktet «Presten udenfor hans egt. Hyrdepleie eller prestelige Virksomhed», «i privat Medvirken for kirkelige eller borgerlige Anliggender». Det er også eiendommelig at misjonen får en så knapp behandling — bare vel én side.[4])

Det praktisk-teologiske seminar ble åpnet høsten 1849. Men først i 1852 ble det en selvstendig institusjon. Den første hovedlærer — en titel som først senere kom i bruk — var *Andreas Grimelund*. Også han var misjonsmann. Men i hans «Forelæsninger over practisk Theologie» (trykt som manuskript Chr.a. 1856) blir misjonen bare så vidt nevnt. Det framholdes riktig nok at kirken etter sitt vesen er «Gjenløsningens Bærer til og Frelsens Institut for alle Folk paa Jorden», likeså at målet for kirkens gjerning «er stedse Guds Riges Aabenbarelse i Herlighed; men eftersom det imødearbeides deels ved at gjøre Udenforstaaende deelagtige i Christi Forløsning, deels ved at vække og forfremme Kirkens Lemmer i fortvarende Helliggjørelse bliver den kirkelige Virksomhed enten missionarisk (Math. 28:18) eller opbyggende (Eph. 2:2.24)».[5]) Forfatteren dveler imidlertid énsidig ved den oppbyggende virksomhet.

Etter Grimelund fulgte som hovedlærere i tiden fram til sekel-

skiftet *J. Bruun, P. Blessing, J. C. Heuch, G. Jensen, J. Riddervold* og igjen *G. Jensen.* Med unntak av Jensen gjorde ingen av disse noe forsøk på å gi misjonskunnskapen en fast plass i vår presteutdannelse, til tross for at de i høy grad hadde et åpent øye for misjonsgjerningens nødvendighet og betydning (enkelte av dem hadde endog vært aktive misjonsarbeidere).[6])

At misjonen omsider ble innført som fag ved Det praktisk-teologiske seminar, skyldes *Gustav Jensen.* Han var hovedlærer i 14 år, fordelt på to sjuårsperioder (1881—1888 og 1895—1902). Sin sterke misjonsinteresse hadde han arvet fra foreldrene som begge hører til banebryterne for misjonsforeningsrørsla i vårt land.[7]) Fra Wexels mottok han avgjørende inntrykk.[8]) For Gustav Jensen som for Wexels hørte misjonen organisk med i innsatsen «for kirke og menighet».[9]) Misjonen er et «*Kirkens* Arbeide», den er «alle Disciples Sag».[10]) Hele kirken, alle kristne har ansvar for denne oppgaven som det er en stor forrett å være med å gjennomføre, for «det er at være i Christi Embede og hans Gjerninger».[11])

Etter sin første sjuårsperiode som hovedlærer sendte Gustav Jensen styret for seminaret et langt og viktig skriv.[12]) Han gjør merksam på at det i seminarets fagkrets ennå savnes to disipliner som «væsentlig» hører den praktiske teologi til: læren om misjonen og læren om kirkeforfatningen. Vi mangler hos oss, heter det om det første av disse fagene, en framstilling av «den Kirkens Gjerning, som i een Forstand kan kaldes den grundlæggende, den missionerende». Dette faget krever sin plass nettopp nå «da Kirkens Missionsgjerning begynder at indtage sin retmæssige, stedse mere fremtrædende Stilling». Det foreslås at læreren i kateketikk også leser over misjonslæren, f. eks. én time pr. uke i ett semester Likeså foreslåes det at karakteren for misjonslæren blir slått sammen med karakteren for kateketikk. For å skaffe plass for de to nye fagene antydes det at timetallet for pedagogikk og kirkerett kan innskrenkes — med den motivering at disse disiplinene, til forskjell fra de to som blir foreslått innført, «ikke væsentlig tilhører den praktiske Theologie».[13]) Det kom imidlertid ikke noe ut av dette forslaget.[14])

Samme år som Gustav Jensen sendte sitt store skriv til styret for Det praktisk-teologiske seminar, sendte han ut sin uforliknelige «Indledning i Prestetjenesten» (Chr.a. 1888) — tilegnet sine tilhørere ved seminaret «med Kjærlighed og Taknemmelighed». I denne boken — hvor hovedlæreren gir oss kvintessensen av sine forelesninger over pastoralteologien — får misjonen sin rette plass. Det er karakteristisk at boken åpner med et misjonsord

(selve misjonens locus classicus i vår bibel: Mt. 28: 18—20) og med en misjonsbønn, likeså at den slutter med et misjonsord (misjonsbefalingen slik vi har den i Mk. 16: 15) og med en bekjennelse til misjonens nødvendighet og velsignelse:

«Det vilde heller ikke være godt for en Menigheds Opbyggelse og Fremvækst, om den altid levede inden sine egne trange Grænser og ikke havde Syn for de Opgaver der foreligger den som Led af Landskirken eller af den hellige almindelige Kirke. Den vilde blive syg af sig selv og sit. Der er, som alle erkjender, nok af det som er svagt og trangt og sygt i Kristendomsskikkelsen hos os. Men hvad vilde det blevet, hvis ikke i en god Stund Kjærligheden til Missionen blandt Hedningerne havde fæstet Rødder inden vor Kirke og udvidet Hjerterne og enet meget af det som ellers var skilt og spredt, til et fælles Arbejde for Guds Riges store Maal! Man hører hvorledes der undertiden føres Klage over de store Summer og de personlige Ofre Missionen kræver. Men hvor meget mere har vi ikke faaet tilbage ved at blive kaldt ud af vor Tranghed, ved at være ført nærmere sammen, ved Tilskyndelsen til ogsaa herhjemme at arbejde for andre med den Opbyggelse som dermed hænger sammen!»[15])

Da Gustav Jensen for annen gang ble hovedlærer ved Det praktisk-teologiske seminar, var det hans plan bl. a. å gi kandidatene som et tillegg til den ordinære undervisningen «et lidet Indblik i Missionslæren». Men planen ble av forskjellige grunner ikke realisert. Den førte imidlertid til at det ble utgitt en håndbok i misjonskunnskap for prester. På oppfordring av Jensen utarbeidet pastor *S. E. Jørgensen* — fhv. misjonsprest og på denne tid forstander for misjonsskolen i Stavanger — en framstilling av misjonslæren med særlig sikte på forholdene innen Den norske kirken, den første framstilling i sitt slag i vårt land (trykt Kr.a. 1899). «Forfatteren har derved bidraget til at fylde et Hul i den norske Presteutdannelse,» skriver Gustav Jensen, «idet Seminariets Kandidater nu kan henvises til gjennem hans Bog at skaffe sig det fuldstændigere Kjendskab til Missionslæren som er fornødent for dem for deres senere Gjerning i Menigheden.»[16])

Det går fram av denne uttalelsen at en så sent som i de siste årene av 1800-tallet ennå ikke hadde klart å skaffe plass for misjonskunnskapen i vår presteutdannelse. Dette oppnådde en først i begynnelsen av dette hundreåret. Forslaget som Gustav Jensen hadde satt fram i 1888, var det som nevnt ikke blitt noe av. Det ble gjentatt i 1897, men også denne gangen uten resultat.[17]) Men tredje gangen lyktes det. I skriv av 10. februar 1900 la vår

store pastoralteolog fram et nytt memorandum for styret for Det praktisk-teologiske seminar (Oslo biskop og professorene ved Det teologiske fakultet), med detaljert forslag til forandring av ordningen ved seminaret. Det foreslås her bl. a. at «Missionslære» blir innført som nytt fag. I sin motivering for dette skriver Gustav Jensen:

«Missionslæren ansees almindelig for at være en væsentlig (del) af den praktiske theologi. Missionen er i seg selv en Kirkens hovedopgave og er i vor tid i det hele og særlig i den norske kirke kommet til kraft. Intet prakt.theol. seminarium kan agtes som fuldstændigt, hvis der ikke foredrages Missionslære og gives de vordende prester, omend i korthed, veiledning til at deltage i missionsarbeidet i menigheden.»[18])

Det nye faget — foreslår Gustav Jensen — bør tillegges læreren i kateketikk (p. gr. a. et løst slektskap mellom de to fagene som begge handler om kirkens utvidelse gjennom nye lemmer), resp. læreren i praktisk teologi (hovedlæreren). Det bør omfatte 8—10 foredragstimer (i løpet av to semester). Og det bør bli selvstendig eksamensfag.

Styret sendte i april 1900 forslaget videre til Kirkedepartementet med sin varme anbefaling.[19]) Departementet forela det for biskopene til uttalelse. Med unntak av biskopen i Trondheim (J. N. Skaar) ga alle sin tilslutning til tanken om misjonslæren som nytt fag. Biskop Heuch i Kristiansand uttalte således at dette var «visselig kun at anbefale baade af Hensyn til, at Missionsgjerningens Theori er en Del af det praktisk-theologiske System, som af rent praktiske Hensyn».[20]) Han ytret dog tvil om det egnet seg som eksamensfag. Til dette svarte hovedlæreren — som fikk seg forelagt bispenes uttalelser — at et fag som ikke er eksamensfag, blir betraktet som uvesentlig og kommer i en uheldig stilling.[21])

Akkurat som disse forhandlingene ble ført, ble Gustav Jensen utnevnt til stiftsprost i Kristiania. Hans ettermann som hovedlærer ble *Bernt Støylen* (1902—14). Også i ham fikk misjonskunnskapen en varm talsmann. Departementet hadde tenkt seg at misjonslæren kunne innordnes under pastorallæren som bifag ved siden av læren om den indre misjon og ikke bli hovedfag med særskilt karakter. Men Støylen, støttet av styret, avviste denne tanken. Pastorallæren er allerede så omfattende at en ytterligere utvidelse av stoffet er uforsvarlig, hevder han. Og misjonen har krav på å bli representert som selvstendig fag.

«Kjendskabet til missionen,» skriver den nye hovedlæreren, «hører til de ting, som presterne har særdeles megen brug for i den

norske kirke, selv inden riget. Det er i de allerfleste menigheder en meget nærliggende opgave. Dersom dette fag ikke endnu skulde faa en fast plads i vore theologers uddannelse, vilde det virke i høi grad nedslaaende, ogsaa udenfor theologernes kreds.»[22])

Etter dette gikk departementet med på at misjonslæren skulle få «en selvstændig Plads i Faggruppen»[23]) og mot godtgjørelse bli foredratt av en av seminarets ordinære lærere eller av «en anden dertil skikket, af Kirke-Departementet antaget Mand» (som det heter i det nye reglement for det praktisk-teologiske seminar som endelig ble fastsatt ved kgl. resolusjon av 23. januar 1905[24])).

Den første lærer i «Missionslære» ved Det praktisk-teologiske seminar var *O. Gjerløw*[25]) (1905—1912). Planen forutsatte 8 à 10 forelesninger i to semester, men Gjerløw holdt i alt 14 forelesninger pr. år. Om arten og innholdet av disse forelesningene gir styrets årsmeldinger til Kirkedepartementet beskjed. Høsten 1905 leste Gjerløw over «missionslærens første del», nemlig «Frelserens missionsbefaling som et sendeopdrag til discipelmenigheden». Om dette heter det:

«Af den guddommelige aabenbaringshistories grundsandheder og af den kristelige troes- og sædelære blev det eftervist, at missionen er en væsensnødvendig del af den guddommelige frelseshusholdning inderlig sammenvokset med den hele skriftteologi. Af kirkens væsen og udvikling blev det eftervist, at den er anlagt paa mission, udbredt ved mission og efter sit indre væsen er og blir en missionskirke. Af kirke- verdens- og kulturhistorien er det søgt godtgjort, at missionen er det maal, mod hvilket denne udvikling er ledet. Og i en ethnografisk udvikling er det paavist, at kristendommen er skikket som religion for alle folk, og at disse har de naturlige anlæg for kristendommen.»[26])

I 1906 leste Gjerløw over «hovedtrækkene af den evangeliske missions organisation i hjemmet», samt over misjonærutdannelsen, forholdet mellom utsendingene og «sendemyndigheterne» og misjonsmarkenes forskjellighet i språk, kultur og folkeeiendommelighet.[27]) Ved disse emnene dvelte Gjerløw også i de følgende årene. Forelesningene var sikkert solide, men gir inntrykk av å ha vært altfor énsidig teoretiske i karakter og anlegg. En misjonsundervisning med et klarere praktisk og aktuelt sikte ville nok ha svart bedre til hensikten.[28])

Gjerløw sluttet etter eget ønske høsten 1912. Styret foreslo nå for Kirkedepartementet at *Johannes Johnson* måtte bli konstituert som ekstraordinær lærer i praktisk teologi med plikt til også å

foredra misjonslære. I framlegget om dette heter det at den misjonsundervisning som for tiden gis ved seminaret, ifølge sakens natur bare kan bli skissemessig. Den svarer på ingen måte til den betydning misjonsarbeidet har i kirkens liv eller til den plass det bør ha i prestens gjerning. Det er derfor i høy grad ønskelig at dette faget blir styrket. For en slik oppgave er Johannes Johnson ypperlig skikket: «Blandt vore missionærer indtar han en overmaade fremskudt plads, og det er ikke muligt at tænke sig det praktisk theologiske seminariums indførelse i missionslære i bedre hender end hans.»[29])

Forslaget ble godtatt. Men det hele bortfalt da Johnson i 1914 ble Støylens ettermann som hovedlærer. Johnson foreleste misjonslære fra vårsemesteret 1913 til han døde høsten 1916. Årsmeldingene viser at han brukte atskillig tid på dette faget, i 1914 således i alt 17 timer, og i 1915 hele 26 timer. Foredragene supplerte Vilh. Sørensen: «Missionens Motiv, Maal og Midler» og S. Baudert: «Die evangelische Mission».[30]) Johnsons misjonsundervisning var — etter uttalelser av hans elever — både interessant og insiterende. Johnson var i det hele en inspirerende misjonspersonlighet. Han eide også rike kunnskaper og en utpreget formell evne. Særlig klart kommer dette fram i hans bok «Det første hundreår av Madagaskars kirkehistorie» — et klassisk verk i den norske misjonslitteraturen.[31])

Høsten 1916 holdt misjonsprest *P. O. Bodding* en serie foredrag ved seminaret.[32]) Som fast lærer i faget ble ansatt *Ragnvald Gjessing* (1917—1927).[33]) Etter hans død i 1927 besluttet styret — med godkjenning av Kirkedepartementet — at det ikke lenger skulle være en fast lærer, men at det skulle gis oppdrag for ett eller to semester ad gangen til en av de hjemmeværende misjonærene eller til en annen mann skikket for undervisningen i dette faget.[34]) Denne ordningen har siden vært gjeldende. Disse har holdt forelesninger: *Olav Dalland* 1927^{2}, *Sten Bugge* 1928^{1}, *Ole B. Meyer* 1928^{2},—1934^{1}, *Sten Bugge* 1934^{2}—1938^{1}, *Olav Aarflot* 1938^{2}—1942^{1}, *Olav Guttorm Myklebust* 1942^{2}—1945^{2}, *Erling Danbolt* 1946^{1} og ^{2}, *Lars Johan Danbolt* 1947^{1}, *Olav Guttorm Myklebust* siden 1947^{2}.[35]) Dallands forelesninger ble utgitt året etter at de var blitt holdt, under titelen «Veier og mål i nutidens misjonsarbeide» (Oslo 1928).

Siden 1926 har *Menighetsfakultetet* hatt sitt eget praktisk-teologiske seminar. Også her er misjonslæren blitt foredratt. I samsvar med ordningen ved Det praktisk-teologiske seminar ble det i flere år gitt oppdrag til skikkede menn bare for kortere

perioder. *H. K. Leisegang* holdt forelesninger i tiden 1926²—1927¹ og *Ole B. Meyer* i tiden 1927²—1937¹. I 1937 ble Meyer ansatt som fast lærer i faget. Siden 1939 har *Olav Guttorm Myklebust* forestått misjonsundervisningen ved seminaret.[36])

En ny praktikumsordning ble innført høsten 1937. For misjonslærens vedkommende betydde denne et stort framskritt. Reglementet for de to seminarer fastsetter at blant de lærere som ansettes, skal det også være en lærer i «misjonskunnskap». Denne læreren «har å foredra så vel misjonens teori som dens historie, idet vekten legges på framstillingen av norsk misjonsvirksomhet og dens sammenheng med prestens gjerning». Det skal gis undervisning i misjonskunnskap i 45 timer (i to semester). Faget er gjenstand for muntlig prøve.[37])

Den nye ordningen av den praktisk-teologiske undervisningen var et resultat av drøftinger gjennom flere år angående reform av vår presteutdannelse. Dette spørsmålet kan best bli behandlet i forbindelse med de teoretiske disiplinene som vi nå går over til å betrakte.

II.

I den *teoretiske* del av vår presteutdannelse — hva en gjerne kaller det «egentlige» teologiske studium — har misjonskunnskapen stort sett spilt en svært liten rolle.

Innenfor *eksegesen og bibelteologien* er det nok blitt pekt på den kjensgjerning — som Skriften gir et slikt overbevisende uttrykk for — at misjonen er en integrerende del av åpenbaringen i Jesus Kristus. Men en kunne ønske at denne kjensgjerningen var blitt sterkere understreket og gitt en bredere plass. Hverken F. W. Bugge eler våre senere fortolkere — det er her bare tale om en generell karakteristikk på grunnlag av trykte arbeider — har formådd å framheve de bibelske misjonstankene slik som en fra misjonssynspunkt gjerne ville ha sett det.[38]) Den organiske enhet av evangelium og misjon er dog blitt klart framstilt av forskere som Lyder Brun og Olaf Moe. Brun har i sitt verk «Jesu evangelium» vist hvilken framtredende plass tanken på folkenes frelse hadde i Mesterens forkynnelse.[39]) Og Moe har i sine Paulus-studier tegnet et ypperlig bilde både av misjonæren og teologen, «hedningenes lærer» par excellence i kirkens historie.[40])

I den *kirkehistoriske* undervisningen er misjonen nok blitt tatt med, men den plass den har fått, svarer på ingen måte til dens betydning for kirken og folkene. Vi tenker her særlig på den nyere verdensmisjonsrørsla fra slutten av 1700-tallet, misjonen i «mo-

derne» forstand. Dette arbeidet ble i det hele ikke nevnt i forelesningene til S. J. Stenersen, vår første professor i kirkehistorie.[41]) Guerickes håndbok i kirkehistorie, som ble meget brukt av de teologiske studentene i forrige århundre, har dog noen sider også om den nyeste misjonsvirksomheten — ja, understreker at tiden nettopp er en misjonstid.[42])

Bevisste bestrebelser på å føre studentene inn i den moderne misjonsrørsla møter vi hos Tønder Nissen som i over tjue år forestod kirkehistorien ved vårt universitet (lektor 1854, professor 1864—1875). I sine forelesninger over den nyeste tid må han ha gått relativt utførlig inn på misjonsarbeidet. Dette framgår bl. a. av den kjensgjerning at det i juni 1861 ble gitt følgende skriftlige oppgave i kirkehistorie til teologisk embetseksamen: «En Oversigt over den evangeliske Mission i det 19 Aarhundrede».[43]) Tønder Nissens forelesninger ble meget godt besøkt. Dette gjelder også en «ren» misjonshistorisk forelesningsserie som han holdt høsten 1872. Han foredrog i denne «den evangeliske Missions Historie 1 Time ugentlig, for omtrent 80 Tilhørere».[44]) I forelesningene over de nordiske kirkenes historie finnes det bare sparsomme opplysninger om misjonen. Angående denne blir det vist til «den almindelige Missionshistorie».[45])

I denne forbindelse kan det nevnes at det på det tredje skandinaviske kirkemøtet i Christiania i 1861 ble satt fram forslag av kyrkoherde Hammar om at møtet skulle sende et skriv til samtlige teologiske fakulteter i de nordiske landene med anmodning om «att missionshistorien, som hittills antingen alldeles icke eller endast i förbigående warit föremål för akademiska föreläsningar medan längesedan utdöda kättare och kätterier ytterst utförligt afhandlats, måtte hädan efter komma till sin rätt och behandlas med den utförlighet, som missionens wigt och betydelse kräfwer». Forslaget ble imidlertid ikke behandlet. For Norges vedkommende opplyste dirigenten (sokneprest Sven Brun) at misjonshistorien ble foredratt ved universitetet og hadde endog vært «en Examensgjenstand».[46])

I den kirkehistoriske undervisningen ved universitetet etter Tønder Nissen synes misjonen å ha spilt en ytterst beskjeden rolle. I 1901 holdt dog Andreas Brandrud på oppfordring av studentene to forelesninger om «Missionstankernes gjennembrud i de evangeliske kirker».[47]) Brandruds «Den kristne kirkes historie. Et grundrids» (Kra. 1912) har som avslutningskapitel en oversikt over kristendommens utbredelse i vår tid — men svært summarisk og kortfattet.[48]) I A. Chr. Bangs «Den norske kirkes historie» (Kra.

og Kbh. 1912) finnes det bare noen få linjer om det 19. århundres misjonsarbeid (dvs. om Det norske misjonsselskap) og bare et par sider om eldre tiders misjonstiltak.[49])

Om Edvard Sverdrup, professor i kirkehistorie ved Menighetsfakultetet 1908—1923, heter det at han tok misjonen med i sine forelesninger.[50]) Dette er også bare hva en skulle vente. Sverdrup eide rike misjonskunnskaper og var bl. a. fast medarbeider i Nordisk Missionstidsskrift.[51])

I de *systematiske* disiplinene har misjonen inntatt en enda mer tilbaketrukket plass enn i de eksegetiske og historiske hovedfagene. Gisle Johnson, det store navn i norsk systematisk teologi i forrige århundre, omtaler misjonen i sine «Forelæsninger over Den kristelige Ethik» i forbindelse med kirkens oppgaver som en virksomhet pålagt menigheten av dens Herre, men samtidig som en frukt av den kristne kjærlighet. Hele kirken må ta del i misjonsgjerningen som gjelder alle ikke-kristne. «Hedningemissionen er en nødvendig Konsekvens af Guds Naades og Riges Almindelighed.»[52])

Siden Gisle Johnson har bare tre teologiske professorer her i landet gitt ut en fullstendig troslære (og etikk). I «Den kristelige tro. En systematisk-teologisk fremstilling» (Kra. 1915) hevder Johs. Ording at kristendommen er den fullkomne, absolutte religion, og han definerer kirken som «det universelle religiøs-etiske aandssamfund hvori Gud hersker».[53]) Men for øvrig blir misjonen ikke nevnt i dette verket. Heller ikke Ole Hallesby[54]) og Chr. Ihlen[55]) omtaler misjonen direkte i sine systematiske framstillinger av den kristne tro. Som noe som har med det kristne *liv* å gjøre — en skjelner som kjent innenfor systematikken mellom tro og liv, i virkeligheten er disse to jo ett — blir misjonen et moment i framstillingen av den kristne etikk (jfr. Gisle Johnson ovenfor). Således tar Hallesby i «Den kristelige sedelære» (Oslo 1928) misjonen med som en av kirkens tre hovedoppgaver (oppbyggelse, utbredelse og sosial-etiske oppgaver). Hedningemisjonen er, hevder han, et «normalt og nødvendig utslag av Guds menighets levende tro og hellige kjærlighet».[56])

Innenfor *ensyklopedien* er misjonen blitt tatt med i forbindelse med den praktiske teologi. I sine forelesninger over ensyklopedien innfører Gisle Johnson misjonen nettopp som et praktisk-teologisk fag. Etter tysk forbilde kaller han det «Halieutik».[57]) Johannes Ording bruker betegnelsen «missionslære». Virksomheten for å utbre den kristne religion er uadskillelig fra bevisstheten om at den er den høyeste og universelle religion. Misjonslærens oppgave

er å klargjøre denne virksomheten og prinsippene for ordningen av den.[58])

Verdifull og instruktiv er den innføring Peter Marstrander gir i «misjonslæren» (også Marstrander bruker denne betegnelsen) i «Det teologiske studium». Misjonslæren har til gjenstand den kristne kirkes arbeid for å vinne de ikke-kristne folkeslagene for kristendommen. Det beskjeftiger seg m. a. o. med en virksomhet som både når det gjelder området og utførelsen skiller seg sterkt fra de andre kirkelige virksomheter. Dette rettferdiggjør dens stilling som selvstendig disiplin. Misjonslæren faller i to deler: En historisk del (med særskilt vekt på de to siste seklenes veldige misjonsinnsats, norsk misjonsvirksomhet og den aktuelle situasjon på arbeidsmarken) og en teoretisk del (en prinsipiell framstilling av misjonens eksistensrett og nødvendighet, dens prinsipper, metode, organisasjon osv.).[59])

III.

I de tre-fire siste årtiene er *spørsmålet om presteutdannelsen* gjentatte ganger blitt tatt opp til behandling. I denne forbindelse er også misjonen blitt nevnt. I Norsk Kirkeblad i 1912 skrev således Anton Fridrichsen en serie artikler som han kalte «Desiderier for den praktisk-teologiske forberedelse til prestetjenesten». Det kunne tenkes å legge de praktisk-teologiske disipliner til universitetet — og la dem gå inn under den alminnelige teologiske fagkrets. «Men ved universitetet har man mere, end man kan overkomme (og allikevel mindre, end man burde ha), saa den utvei er umulig.» I disse desideria nevner Friedrichsen spesielt misjonslæren. Den kristne verdensmisjonen er i våre dager blitt «en høit utviklet videnskap, der rummer de største problemer. Den baseres paa omhyggelige studier av de religionshistoriske og religionspsykologiske forhold og utvikler sine principer ad strengt methodisk vei. Den kristne mission faar ogsaa i fremtrædende grad at gjøre med de store fremtidsspørsmaal: Folkerasernes og verdensreligionernes indre bevægelse og indbyrdes sammenstøt. Alt dette er erkjendelses- og arbeidsopgaver av den høieste rang. En grei og livlig indførelse i disse, er det vi trænger.[60])

I tilknytning til Fridrichsen gjorde Johannes Johnson framlegg om en mer praktisk og livsnær linje i presteutdannelsen.[61]) På strengt teologisk-vitenskapelig hold vakte dette sterk motbør.[62]) Men Johnsons tanker om hva han kalte «en menighetstjenende

presteutdannelse» er like friske og aktuelle i dag som da de første gangen ble framsatt. I det riss Johnson gir, blir misjonen ikke direkte nevnt. Men den er der allikevel. Hele utkastet er «misjonsorientert». Vår presteutdannelse er gammeldags og akterutseilt, heter det. På misjonsmarken er der den livligste forbindelse mellom presteutdannelsen og det menighetsarbeid de unge mennene kommer fra og vender tilbake til. Slik må det bli også hos oss.[63])

Med størst kraft og konsekvens har Ole Hallesby gjort gjeldende kravet om misjonens hjemstavnsrett i teologien. Vi sikter til hans skrift «Presteutdannelsen» hvor det heter bl. a.:

«Indenfor det kirkehistoriske studium maa *missionshistorien* faa en ganske anden plads end den nu har. Den nyere tids mission har nu en meget beskjeden plads inden det kortvarige praktikumsstudium.

Hermed har man endog git det utseende av at missionshistorie er noget andet end kirkehistorie, at man kunde gjøre sig færdig med kirkens historie uten at kjende dens missionsarbeide.

Nei, skal den vordende prest faa det fyldige og levende kjendskap til den kristne kirke, da maa han først og fremst kjende den mest livskraftige side ved kirkens liv, nemlig dens mission. .

Derfor skal missionshistorien ikke bare utgjøre en del av det kirkehistoriske studium, men en væsentlig del, selv om dette maatte kræve en begrænsning av det kirkehistoriske kjendskap paa andre felter, f. eks. oldtid og middelalder.»[64])

Hallesby vil med sitt forslag ikke bare skaffe plass for misjons*historien*. Det må gis en innføring også i misjons*arbeidet*, hevder han. Det legges i utkastet stor vekt på «Kirchenkunde». Og studentene bør ved selvsyn bli gjort kjent med vår vidt forgrenete frivillige kristelige virksomhet, bl. a. «hedningemissionens foreningsarbeide» og «israelsmissionen».[65])

Hallesbys skrift om presteutdannelsen er et foredrag han holdt på det 5. Gjeilomøtet (januar 1919). Dette møtet gjorde vedtak om at en skulle vende seg til Menighetsfakultetet og våre største misjonsselskaper med anmodning om å oppnevne en komité som skulle utarbeide forslag til en reform av preste- og misjonærutdannelsen. Denne komitéen kom også i stand. I den utførlige innstillingen den la fram, gav den sin tilslutning til tanken om å la misjonshistorien få en bred plass i forbindelse med kirkehistorien.[66])

Hallesbys framlegg til reform av presteutdannelsen vakte stor oppsikt og ble ivrig drøftet, bl. a. på presteforeningens generalforsamling i Trondhjem 1919.[67]) Men en festet seg særlig ved de prinsipielle synsmåtene som lå til grunn for det. Spørsmålet om

misjonskunnskapen kom en så godt som ikke inn på — til tross for at det vokste opp en hel litteratur omkring saken.[68]) En gruppe av teologer offentliggjorde i Norsk Teologisk Tidsskrift i 1921 et utførlig forslag til revisjon av det teologiske studium. En fant ingen grunn til å fastholde misjonslære (misjonshistorie og misjonsteori) som eget fag innenfor ekklesiastikken (kirkekunnskap og pastoralteologi). Misjonshistorien ble vist til «den kristne religionshistorie» og misjonsteorien til skolen i Stavanger for vordende misjonærer «for hvem dette fag har størst praktisk betydning». I største knapphet kunne den eventuelt bli behandlet som et eget kapitel i pastoralteologien.[69])

Det er også senere blitt satt fram forslag til revisjon av den teologiske studieplanen, resp. det praktisk-teologiske seminar (presteutdannelsen i snevrere forstand). Et forslag av Gabriel Skagestad, den første hovedlærer ved Menighetsfakultetets praktisk-teologiske seminar, inntar her en framskutt plass.[70]) Misjonen er dog ikke tatt med i denne for øvrig meget verdifulle avhandlingen. Dette forholdet er så meget mer forbausende som forfatteren hevder *religionshistoriens* rett til en plass i presteutdannelsen.[71]) Blant de forskjellige sider av kirkens livsvirksomhet som de praktisk-teologiske disiplinene er uttrykk for, nevnes sjelesorg og gudstjeneste, forkynnelse og undervisning — men misjonen blir ikke omtalt.[72])

I sammenheng med spørsmålet om reform av presteutdannelsen er det i de siste årene gang på gang blitt understreket at det trenges filosofisk og psykologisk skolering, innføring i pedagogiske og sosiologiske spørsmål og i det hele et grundig kjennskap til vår tids mennesker, livsforhold og åndssituasjon.[73]) I denne forbindelse er det pekt på nødvendigheten av at det ved våre teologiske fakulteter blir opprettet professorater i religionsvitenskap.[74]) At det trenges professorater i *misjonsvitenskap,* er derimot ikke kommet fram i disse forslagene. Bare i ett av dem blir misjonen så vidt streifet. Misjonshistorien bør som en organisk del av kirkehistorien legges til teoretikum.[75]) Det er imidlertid en misforståelse å tro at misjonen som teologisk fag bare skulle omfatte misjons*historien.* Det dreier seg her like meget — ja, vel så meget — om en orientering i det aktuelle misjonsarbeidet (på verdensfeltet og i hjemlandene) — og om en innføring i prestetjenesten under synspunktet misjonstjeneste.[76])

I forbindelse med drøftingene om reform av presteutdannelsen ble det i midten av 1930-årene på høyeste hold i vår kirke slått til lyd for tanken om å få opprettet egne lærestoler i misjons-

vitenskap ved våre to teologiske fakulteter. Utgangspunktet var et vedtak som Det norske misjonsselskaps rådsmøte 1934 gjorde. Dette vedtaket lød slik: «Da en omordning av det praktisk-teologiske seminar antagelig snart kommer opp til avgjørelse, henstiller rådslagningsmøtet til hovedstyret å henvende seg til bispemøtet og Kirkedepartementet med en anmodning om at misjonshistorien og misjonslæren må få en bredere plass i undervisningen.»[77])

På bispemøtet i 1935 la biskop Petersen, som da var formann i misjonsselskapets hovedstyre, fram denne saken. Bispemøtet stilte seg meget sympatisk. Det gikk endog lenger enn rådsmøtet. Dette hadde bare siktet på en utvidelse av misjonsundervisningen ved *seminarene*. Bispemøtet går inn for en misjonsundervisning ved *fakultetene*. Med den framtredende plass hedningemisjonen har innen de kristne kretsene i vårt folk, heter det, er det naturlig og påkrevd at der ved våre teologiske fakulteter blir gitt en mer omfattende undervisning i misjonshistorie og misjonslære, «om mulig ved opprettelse av docenturer i disse fag».[78])

Kirkedepartementet forela saken for de to teologiske fakultetene.[79]) Universitetsfakultetet uttalte at det foreløpig ikke kunne fremme den tanken som her var kastet fram. Det fant det imidlertid riktig å gjøre styret for Det praktisk-teologiske seminar merksam på den.[80]) Styret besluttet å foreslå for Kirkedepartementet at misjonslæren ble utbygd til en fullstendig bistilling (i likhet med pedagogikken).[81]) Til dette sluttet Det teologiske fakultet seg.[82]) Menighetsfakultetets lærerråd gav tanken om en bredere plass for misjonshistorien og misjonslæren sin tilslutning, men frarådet inntil videre ansettelse av faste dosenter i fagene. En burde helst gjøre bruk av misjonsprester som var skikket for en slik undervisning.[83])

Bispemøtet behandlet saken på ny i 1936. Det besluttet å anbefale for Kirkedepartementet at den ordning som Det praktisk-teologiske seminar ved Universitetet hadde foreslått, ble satt i verk, «idet den inntil videre finnes tilfredsstillende». Den ordning som Menighetsfakultetet hadde foreslått, «kan visstnok ha sine fordeler, men den vil lett bli tilfeldig og planløs».[84]) Etter dette gjorde Kirkedepartementet vedtak om utbygging av misjonslæren til en fullstendig bistilling (i forbindelse med den nyere praktikumsordningen som ble innført i 1937, se ovenfor).

Også uavhengig av forslagene om reform av det teologiske studium er spørsmålet om misjonens plass i presteutdannelsen blitt tatt opp til drøfting. Menighetsfakultetet står i sentrum av disse

drøftingene. Allerede like etter at Menighetsfakultetet var opprettet, ble det i et inserat i et av våre kristne blad gjort framlegg om at læreren i kirkehistorie også skulle holde forelesninger i misjonshistorie.[85]) Som vi har sett, ble misjonen virkelig tatt med i disse forelesningene. Vi har også nevnt at misjonslæren ble innført som fag ved fakultetets praktisk-teologiske seminar (åpnet 1926). Flere følte imidlertid at misjonen ikke fikk den plass den hadde krav på. Særlig blant de misjonsvakte studentene var denne følelsen sterk. Fra 1929 og utover ble det gjennom Menighetsfakultetets studentblad vakt mosjon for tanken om å innordne misjonen i det teologiske studiet som et selvstendig fag. Og det hele samlet seg i et saklig vel underbygd og uttrykkelig uttalt ønske om å få opprettet en egen lærestol i misjonsvitenskap ved Menighetsfakultetet.[86]) Lærerne støttet forslaget.[87]) Det samme gjorde styret, med formannen, biskop M. Bjønnes-Jacobsen i spissen.[88]) I 1938 kalte fakultetet Olav Guttorm Myklebust til å bli «adjunktstipendiat i kirkehistorie med særlig forpliktelse til å foredra missionskundskap».[89]) Den nye stipendiaten tiltrådte 1. april 1939 og tok til med forelesningene høsten samme år.[90]) Stillingen som stipendiat i kirkehistorie ble i 1944 omgjort til lektorat i misjonsvitenskap, og dette igjen i 1946 til dosentur i misjonsvitenskap.

IV.

Det må til slutt nevnes noe om tiltak som er gjort for å fremme misjonskunnskapen utenfor den ordinære teologiske misjonsundervisningen.

Det viktigste av disse tiltakene er de *akademiske misjonsforedragene* som i en årrekke ble holdt ved universitetet og som fikk stor betydning for misjonsinteressen blant studentene. De kom i stand på initiativ av «Studenternes Missionsforening» (grunnlagt 1881) som så det som sin viktigste oppgave å virke for misjonen på universitetet nettopp gjennom arrangering av slike foredrag.[91]) Sterkest inntrykk gjorde de tre foredragene som Lars Skrefsrud holdt for studentene i oktober 1882. Disse foredragene var helt enestående, heter det. Det største auditorium på universitetet var fylt til trengsel.[92]) Skrefsrud talte om den kristne misjonen, særlig santalmisjonen. En av de studentene som gjennom disse foredragene fikk kallet til å bli misjonær, var Johannes Johnson.

«Studenternes Missionsforening» ble i 1899 avløst av «Norske Studenters Kristelige Forbund». Det første tiår av forbundets

historie stod i misjonens tegn. Misjonsinteressen og misjonsvirksomheten blant studentene var da på sitt høyeste. «Hedningemisjonens periode» kaller Studenterforbundets historiker med rette denne tiden.[93])

Da Studenternes Missionsforening (hvis formål ifølge statuttenes § 1 hadde vært «at gjøre Missionsvirksomheden kjendt og kjær blandt Studenterne») i 1899 gikk opp i Studenterforbundet, var det mange som følte at en trengte et organ til å ta seg av de spesielle oppgavene misjonsforeningen hadde hatt på sitt program. Det kom i stand en komité med det oppdrag «at arbeide for anordning af missionsvidenskabelige forelæsninger ved universitetet». Med tillatelse av Det akademiske kollegium arrangerte denne komitéen flere misjonsforelesninger. Da Gustav Jensen omkring sekelskiftet — i forbindelse med sitt store utkast til reform av Det praktisk-teologiske seminar — så sterkt gikk inn for å få misjonslæren innført som fast fag i presteutdannelsen, sendte komitéen et skriv til Kirkedepartementet, hvor den gav uttrykk for sin varmeste sympati med forslaget. Den bad imidlertid om at den bevilgning det her gjaldt, ikke måtte bli begrenset til misjonslære i snevrere forstand, «men at der for det bevilgede beløp ogsaa maatte kunne erhverves forelæsninger over missionshistorie og andre til missionsvidenskaben hørende discipliner, ligesom at tilhørerkredsen maatte kunne udvides til studenterne og den samlede almenhed overhodet». En pekte i denne forbindelse på hvordan det ved flere universiteter i den protestantiske verden på denne tid ble gjort forsøk på å gi misjonen en fast plass i det teologiske studium.[94])

Sekelskiftet, nærmere bestemt det akademiske året 1899—1900, betegner et høydepunkt i disse bestrebelsene for å konfrontere studentene med misjonen. Den 23. november 1899 holdt Gustav Jensen som innledning til en serie av akademiske misjonsforedrag en stor tale på universitetet om «Missionens Stilling i Nutidens Aandsliv». Talen var en hyllest til misjonen som «den typiske Repræsentant for den fremadtrængende Kristendom» og streket sterkt under nødvendigheten av at «hele den frivillige kristne Kirke med voksende Kraft optager Missionen blandt Folkene som sin anden Hovedsag ved siden af sin opbyggende Gjerning hjemme».[95]) I denne serien holdt Christopher Knudsen to foredrag om «Det norske Missionsselskabs Tilblivelse»,[96]) og Chr. D. Borchgrevink tre foredrag om Madagaskar og misjonsarbeidet der, med særskilt sikte på de siste begivenhetene (den franske erobringen av øya og den katolske aksjonen).[97]) Alle disse foredragene ble holdt på universitetet.

Når misjonsinteressen mellom akademikerne var så stor som den var omkring sekelskiftet, skyldtes dette for en stor del «Frivillige Studenters Missions-Forbund» (grunnlagt 1896, senere «Akademiske Frivilliges Misjonsforbund»). Et vitnesbyrd om den innflytelsen denne foreningen øvde, er den andre nordiske A.F.M.F.-konferansen som ble holdt i Kristiania sommeren 1898 og hvor bl. a. Lyder Brun og Gustav Jensen holdt foredrag.[98]) A. F. M. F. var i lang tid en underavdeling av Norske Studenters Kristelige Forbund, men har siden 1926 stått tilsluttet Norges kristelige student- og gymnasiastlag. Foreningen har gjort en betydelig innsats for misjonssaken, ikke minst mellom de teologiske studentene.

Av *teologiske misjonsforelesninger,* holdt utenfor den ordinære undervisningen, må først nevnes de to forelesningene om «Missionstankernes gjennembrudd i de evangeliske kirker» som Andreas Brandrud — som allerede nevnt — holdt på oppfordring i 1901. Videre kan nevnes K. L. Reichelts to forelesningsrekker på universitetet over østasiatisk religionshistorie: «Kinas religioner» (1912) og «Fra Østens religiøse liv» (1921).[99])

På Menighetsfakultetet holdt stiftsprost H. Ussing fra København i september 1919 tre forelesninger over «Bidrag til Missionshistoriens Filosofi». Disse forelesningene gjorde et sterkt inntrykk og ble et uforglemmelig minne for alle som hørte dem.[100]) Ved midten av 1930-årene ble det på initiativ av studentene arrangert spesielle misjonsforedrag.[101]) Høsten 1947 holdt biskopen av Worcester, England, dr. W. Wilson Cash, en forelesning om kristen misjon mellom muhammedanerne.

Under Egede-Instituttets auspisier er det de siste årene ved begge teologiske fakultetene holdt misjonsforelesninger for studentene, kandidatene og andre interesserte. Forelesere (og emner) har vært: Professor dr. K. B. Westman («Kyrkliga enhetssträvanden på missonsfältet»), dosent dr. Bengt Sundkler («Kyrkobildning och synkretism i Bantu-Afrika»), rektor Sten Bugge («Nye synspunkter på den syriske kirkes misjon i China») og misjonsprest dr. Erling Danbolt («Hovedlinjer i norsk misjonsliv i 1830—40-årene»).[102])

NOTER

1) Første Aarsberetning om det Norske Missionsselskab, Stavanger 1843, s. 23 f. Avsnittet «Indbydelse til alle evangeliske Christne» (s. 20—29) er et sitat fra Den evangeliske Mission i Aaret 1843, utgitt av Lic. J. Holm, Kjøb. 1843 (s. 25—37). Denne brosjyren er et utdrag og en omarbeidelse — jfr. forordet s. III — av det berømte skriftet av Baselselskapets inspektør, W. Hoffmann: Die evangelische Missionsgesellschaft zu Basel im Jahre 1842, eine Bekanntmachung an alle evangelischen Christen (Basel 1842). Offentliggjørelsen av dette skrift, som ble oversatt til flere språk, var

«ein Ereignis für die Missionsgeschichte» (W. Schlatter: Geschichte der Basler Mission 1815—1915 I s. 180).

2) Jfr. min artikkel Misjonsvitenskapen som teologisk disiplin, Tidsskrift for Teologi og Kirke (T. T. K.) 1941, s. 109—130, særlig 123 f.

3) Norske Universitets- og Skole-Annaler (NUSA) II R 3 B, Chra. 1845, s. 1—51, forslaget s. 42—45, merknader til dette s. 45—51. Keysers forslag ble med enkelte mindre forandringer lov ved kgl. resol. av 19. april 1849, se anf. skrift II R 5 B, Chra. 1850 s. 603.

4) Anf. skrift s. 303 f. Jfr. D. Thrap: W. A. Wexels, Chra. 1905, s. 131 ff.; 119 ff.

5) Anf. skrift s. 248 og 253. Grimelund var elev både av brødresosietets-forstanderen N. J. Holm i Christiania og av «herrnhuterpresten» Gabriel Kielland på Finnøy, jfr. H. G. Heggtveit: Den norske Kirke i det nittende Aarhundrede, Chra. 1912—1920, II s. 892. Hans forelesninger over praktisk teologi kom ut i nytt opplag 1884 på initiativ av professor Weenaas til bruk ved norske presteskoler i Amerika (ibid. s. 892).

6) Blessing var således sekretær i Det norske misjonsselskap (NMS) og redaktør av Norsk Misjonstidende (NM) 1855—1865, og Julius Riddervold «reiseemissær» i samme selskap i 1860-årene. Til disse og de andre jfr. J. Nome: Det norske misjonsselskap i norsk kirkeliv I—II, Stvgr. 1943 (se navneregistret), samt følgende: P. Blessing: Prædikener, Kra 1883 (biografisk skisse av Blessing ved Karl Schøning); J. Tandberg: Biskop Heuchs Liv og Virke, Kra. 1905 (ikke noe om Heuch og misjonen, og svært lite om Heuch som hovedlærer); G. Ousland: Misjonen i norsk prekenlitteratur, i Norsk Tidsskrift for Misjon (NOTM) 1948, s. 92—100. Om Gustav Jensen, se nedenfor.

7) Jfr. J. Nome: NMS 1842—1942 I s. 73.

8) Jfr. G. Jensens artikkel om Wexels i Luthersk Kirketidende (LK) 1897 s. 193 ff., særlig s. 195. Bortsett fra bemerkningen på sistnevnte sted har G. J. ikke meddelt noen personlige trekk til karakteristikk av seg selv. Hans vita i kallsboken til Trefoldighets menighet i Oslo inneholder bare tørre data — ca. 10 linjer.

9) Jfr. Kirkeliv og Menighetsarbeide. En hilsen til stiftsprost Gustav Jensen ved hans 70 Aars fødselsdag, utgitt ved M. Hertzberg og Olaf Moe, Kra. 1915, s. 19 f. Det er helt riktig at dette festskriftet også inneholder bidrag om misjonsvirksomheten (en avhandling om misjonskatekumenatet, av Johs. Johnson, og om israelsmisjonen, av Gisle Johnson). I de biografiske framstillingene vi har av Gustav Jensen, er hans innsats som misjonsmann bare så vidt streifet eller ikke nevnt i det hele, se J. Maroni: Stiftsprovst Gustav Jensen. Træk av hans kirkehistoriske profil, Kra. 1923 (s. 43) og E. Berggrav: Norske Kirkeprofiler fra siste slektledd, Oslo 1946 (om Gustav Jensen s. 127—168).

10) Artikkel i Kvartalskrift for Missionslæsning (Kra. 1888) s. 130, jfr. framhevingen av de store misjonstidene som kirkens sterkeste og beste tider (s. 131).

11) Gustav Jensen: Prædikener paa Kirkeaarets Søndage og Helligdage, Kra. 1898, s. 64, jfr. s. 56 ff. og 212 ff., samt s. 410 og 435. Se også Indledning i Missionstjenesten, i Hvorfor og Hvorledes bør Kristi evangelium utbredes. Tre foredrag holdt ved Frivillige studenters missionsforbunds 2den nordiske konferents i Kra. 30. juni—1. juli 1898, Kra. 1898, s. 38—44 (særlig s. 38). Til spørsmålet om Gustav Jensen og misjonen — et emne for en selvstendig avhandling! — jfr. for øvrig hans publikasjoner i det hele, f. eks. Tanker og Opgaver, Kra. 1908 s. 26, og Kristenlæren i kort fremstilling, 3. oppl., Kra. 1905, s. 125 f., samt 64 og 121, samt hans arbeid for å få med i den reviderte utgaven av Landstads salmebok «flere salmer, hvis indhold viser, at sand kristendom bærer frugt i kjærlighetens gjerninger», se Kirkekontorets referatprotokoll for annet halvår 1908 nr. 178 (Kirkedepartementets arkiv).

12) Det praktisk-teologiske seminars arkiv, protokollen Indkomne Sager I 1849—1914, oktober 1888. Trykt som bilag 1 (s. 12—16) i Gustav Jensens memorandum av 10. februar 1900, se nedenfor (Kirkedepartementets = KD's arkiv, Det prakt.-teol. sem.). — Her som ellers hvor det blir vist til arkivet til Det prakt.-teol. seminar, er jeg rektor Marstrander meget takknemlig for elskverdig hjelp med tilrettelegging av materialet.

13) Gustav Jensen forandret senere oppfatning m. h. t. pedagogikken og kirkeretten som prakt.-teol. fag; jfr. reformforslaget av 10. februar 1900 nedenfor. Dette svekker dog ikke hans argumentasjon for nødvendigheten av å innføre misjonslæren som fag i presteutdannelsen. *Saklig sett* står denne langt sterkere enn de nevnte fagene. Allikevel ble disse anerkjent lenge før misjonslæren: pedagogikken allerede fra begynnelsen av (jfr. lov av 16. juni 1848) og kirkeretten senere (jfr. seminarets arkiv, kopiboken for utg. saker 1849—1881 for 3. februar 1859), det siste dog foreløpig bare som undervisningsfag. Jfr. Odelsthings Prop. nr. 16, 1901—2 og Departements-Tidende 1905 nr. 22.

14) Protokollen for seminarets styre inneholder underlig nok ikke noe om framlegget. Det er i det hele referert meget lite i disse årene.

15) Anf. skrift s. 139.

16) Anf. skrift av Jørgensen, forord av Gustav Jensen. Jfr. melding av boken ved Vilh. Sørensen i Nordisk Missionstidsskrift (NMT) 1900, s. 46 f. Om Jørgensens innsats for misjonsforsking og misjonsopplysning, se min artikkel i NOTM 1948 s. 173—180.

17) Skrivet, som er datert 24. mai 1897, er trykt som bilag 2 i Gustav Jensens memorandum av 10. februar 1900 (se nedenfor). Styreprotokollen for seminaret gir ingen opplysninger om behandlingen av dette skrivet, jfr. skriv av okt. 1888 (se note 14).

18) Nærmere bestemmelser om det prakt.-teol. seminariums ordning, seminarets arkiv, kopibok for utg. saker nr. 2 (1881—). Originalen i KD's arkiv, Det prakt.-teol. sem. pk. IV. Trykt med skrivene av 1888 og 1897 som bilag 1 og 2 (flere eks. i KD's arkiv). Jfr. Odelsthings Prop. nr. 16, 1901—2, og Departements-Tidende 1905 nr. 22. — Gustav Jensens forslag om å gi misjonslæren en fast plass i presteutdannelsen ble sterkt støttet av misjonsinteresserte kandidater og studenter, jfr. skriv til Kirkedept. fra komitéen for misjonsvitenskapelige forelesninger ved universitetet(nærmere om denne under avsnitt IV i denne artikkelen).

19) Seminarets arkiv, styreprotokollen (1857—), skriv til KD datert 28. april 1900. Jfr. Dept.-Tid. 1905 s. 341. En gjør merksam på at en lovforandring sannsynligvis er nødvendig og foreslår at det for Stortinget blir satt fram forslag til tilleggslov om prakt.-teol. seminar med bl. a. tilføyelse av kirkerett og misjonslære som undervisnings- og eksamensfag (jfr. lov av 16. juni 1848). En slik lov kom 15. mai 1902.

20) KD's arkiv, prak.-teol. sem. pk. IV. Heuchs skriv er datert 3. august 1900. Så vel dette som skrivene fra de andre bispene (unntatt Oslo-bispen som var medlem av seminarets styre) er trykt i Dept.-Tid. 1905, s. 341—355. Sitatet av Heuch finnes s. 344.

21) KD's arkiv; prak.-teol. sem. pk. IV. Gustav Jensens skriv datert 28. september 1900. Jfr. Dept.Tid. 1905, s. 357.

22) Seminarets arkiv, kopiboken for utg. saker (1881—). Støylens skriv til styret datert 21. november 1903. Styret støttet Støylen, se styreprotokollen (1857—) hvor styrets skriv til KD, datert 18. desember 1903, er gjengitt. Jfr. for øvrig Dept.-Tid. 1905, s. 358.

23) Dept.-Tid. 1905 s. 358.

24) Ibid. s. 361—364, misjonslæren s. 362 f. Reglementet er stort sett identisk med Gustav Jensens utkast av 10. februar 1900.

25) Seminarets arkiv, styreprotokollen (1857—) 30. mars 1905.

26) KD's arkiv, prak.-teol. sem. pk. III. Gjerløws årsmelding i styrets innberetning om virksomheten i 1905.

27) Ibid. Innberetning for året 1906.

28) Ibid. Innberetningene for årene 1907—1911 (beretning for året 1912 mangler). I mai 1912 sendte 12 teologiske kandidater et skriv til styret for seminaret ang. undervisningen i misjonslære. En ønsket å få «hr. adjunkt O. F. Olden» ansatt som lærer i dette faget. Kandidatenes skriv er datert 15. mai 1912. Det ble behandlet i styremøte 26. september s. å. hvor det også forelå skriv fra Gjerløw om oppsigelse av sin stilling fra slutten av høstsemesteret.

29) Seminarets arkiv, styreprotokollen (1857—) 4. oktober 1912. Allerede tidligere hadde styret gjort vedtak om å vende seg til Det norske misjonsselskap og til Johs. Johnson for å få ham til å overta undervisningen i misjonslære det følgende året (se 26. september 1912).

30) KD's arkiv, prakt.-teol. sem. pk. III (innberetning for årene 1913—1916).

31) Om Johnsons evne til å vekke misjonsinteresse vitner bl. a. den kjensgjerning at dosent Lindeberg i Lund, den første i de nordiske land som ble utnevnt til en akademisk lærestol i misjonskunnskap, ble vunnet gjennom ham (Svensk Missionstidsskrift 1946 s. 51 f. = Enhet och Mission. Festskrift til Knut B. Westman 1946 s. 51 f.). Sine tanker om «Missionens plads i kirkens liv» har Johnson gitt oss i foredraget med denne titel som han holdt på det 7. nordiske studentmøte med kristent program, se «Den hellige ild. Samlet og efterlatt», Kra. 1917, s. 107—116. Om Johs. Johnson, se den ypperlige skildringen i E. Berggrav: Norske kirkeprofiler fra siste slektledd, Oslo 1946, s. 169—235. — For øvrig kommer vi tilbake til Johnson i forbindelse med spørsmålet om reform av presteutdannelsen (under avsnitt III).

32) KD's arkiv, prakt.-teol. sem. pk. III (innberetn. for 1916).

33) Ibid. Innberetn. for årene 1917—1927 inneholder ikke noe om misjonslæren og er i det hele meget korte og ufullstendige.

34) Ibid. Innberetn. for året 1927.

35) Ibid. Innberetn. for årene 1927—1938, for tiden fra 1939 meddelelser av seminarets rektor.

36) Menighetsfakultetets (MF's) arkiv, årsmeldingene siden 1926. Vikarer har vært Fridtjov Birkeli 1946[1], Erling Danbolt 1946[2] og Ole B. Meyer 1947[1].

37) Kgl. resol. av 25. januar 1935. Regl. for de prakt.-teol. seminarer fastsatt ved kgl. resol. av 14. januar 1939.

38) Spørsmålet kunne fortjene en selvstendig behandling. Den generelle karakteristikk vi har gitt, bygger på en gjennomgåing av fortolkningen av misjonsord og misjonsavsnitt i N. T.: Mt 8,5 ff., 9,37 f., 10,18, 12,18 og 21, 24,14, 25,32, 28,18 ff.; Mk 11,17, 13,10, 16,15; Lk 2,30 ff. 14,16 ff. 24,47; Joh 1,29, 3,16, 4,42, 6,33 og 51, 8,12, 9,5, 10,16, 11,52, 12,32, 16,7, 17,18 ff. 20,21; Acta 1,8, 2,17, 4,12, 10,1 ff. 14,15, 15,1 ff. 17,15 ff. 28,28; Rom 1,16, 3,29, 5,18, 9—11, særlig 10,12 ff.; 1 Kor 12,13; 2 Kor 5,14 ff.; Ef 1,10, 2,11 ff., 3,2 ff.; Kol 1,26 f., 3,11 og 1 Pet 2,9 f. Disse verkene er gjennomgått: *F. W. Bugge:* Apostelen Paulus's Breve I—II, Chra. 1879 og 1881; Apostlernes Gjerninger, Chra. 1884; Apostlerne Peters og Judas's Breve, Chra. 1885; Lukas-Evangeliet, Chra. 1889, og Johannes-Evangeliet, Chra. 1893; *Sigurd Odland:* Fortolkning av Mattæus evangelium, Oslo 1926; kommentarer til Paulus' brev i Bibelen med Forklaringer, Kra. 1913—1920; *Lyder Brun:* Lukasevangeliet, Oslo 1933 (se note 39); *D. A. Frøvig:* Kommentar til Mattæus-evangeliet, Oslo 1934; Kommentar til Apostlenes gjerninger, Oslo 1944; *Olaf Moe:* Johannes-evangeliet, Oslo 1937 (se note 40). Som en kunne vente er Acta det skrift hvor en vurdering fra misjonssynspunkt av den eksegetiske behandling av misjonen i N. T. blir mest positiv og anerkjennende, jfr. de nevnte kommentarene av Bugge (f. eks. s. 218 ff., 291 ff. og 349 ff.) og Frøvig (særlig s. 43 f., jfr. kom. til Mat.ev. s. 667—676).

39) Anf. skrift, ny omarb. utg., Oslo 1926, § 127 Jesus og hedningemisjonen, s. 602—610, jfr. s. 17 og 585 (misjonsinstruksjoner) og s. 93, 276 f. og 464 (hedninger). Se også artiklene om «Jesus og hedningerne» i Norsk teologisk tidsskrift (NTT) 1903 s. 297—327 og 1904 s. 293—344.

40) Se Apostelen Paulus, Hans liv og gjerning, 3. oppl., Oslo 1943, s. 3 f., 118 f. og 456 ff.; Paulus' forkynnelse og lære, 2. oppl., Oslo 1947, s. 1 og 13 f., 15 ff., 127 ff., 372 ff.; Brevet til romerne, 2. oppl., Oslo 1948, s. 14 ff., samt fortolkning til 1, 16; 5, 12 ff.; 11; 15, 1 ff. o. fl.

41) Den christne Kirkes Historie i Udtog I—II, Chra. 1823, Misjonen omtales svært lite, se II s. 268—272, 309—314, 319 og 339. Ifølge forordet I s. XIII har forfatteren så godt som utelukkende fulgt Schroeckh. Dennes kirkehistorie i 43 bind kom ut i årene 1768—1808, altså i den moderne misjons gjennombruddsperiode. En kan derfor ikke vente at den nyere verdensmisjon blir behandlet her. Om Schroeckh se H. Stephan: Geschichte der ev. Theologie, Berlin 1938 s. 10, jfr. 66.

42) H. E. F. Guericke: Haandbog i Kirkehistorie I—II, Chra. 1842, overs. fra tysk etter 4. omarb. utg. av U. Sverdrup, II s. 401—406, særlig 405 f. Om misjonen for øvrig se samme bind s. 245—251 (katolsk misjon) og s. 260—264 (eldste lutherske misjon).

43) Theol. Tidsskrift 1862 s. 495. Ifølge NUSA, Chra. 1863 (universitetets årsberetning for 1860) s. 4 leste Tønder Nissen i 1860 over den nyeste tids kirkehistorie. Over samme emne leste han også i 1865—66, 1868 og 1872, se NUSA 1867, 1868, 1870 og 1874.

44) NUSA 1874 (for 1872) s. 134. Det var på denne tid ca. 200 teologiske studenter (s. 133). Jeg er i besittelse av to referathefter av den nevnte forelesningsserien som gir en instruktiv innføring i den moderne protestantiske verdensmisjonen. Jfr. for øvrig NUSA for årene 1854—1875, f. eks. 1863 (for 1860) s. 4, jfr. s. 2, og 1867 (for 1865) s. 88, jfr. s. 87, samt A. Brandrud: Teologien ved Universitetet 1811—1911 s. 44 (særtrykk av festskriftet til Universitetets hundreårsjubileum) = NTT 1911 s. 256.

45) De Nordiske Kirkers Historie, utgitt etter forfatterens død ved Th. G. B. Odland, Kra. 1884, s. 398—405, 559 og 565 f. «Om *Hedningemissionen* skal vi tale nærmere under den almindelige Missionshistorie» (s. 570). Med dette siktes vel til en spesiell forelesningsserie slik som den som ble holdt høsten 1872. — Tønder Nissen tok aktiv del i misjonsarbeidet og var bl. a. sekretær i Kra. krets av N. M. S., jfr. J. Nome: NMS 1842—1942 I s. 268 II s. 17.

46) Forhandlingerne paa det tredie skandinaviske eller nordiske Kirkemøde i Christiania den 29de, 30te og 31 Juli 1861, utgitt ved W. A. Wexels, Chra. 1862, s. 191. Jfr. N. M. 1866 s. 298 fotnote hvor det heter at den eldre og nyere misjonshistorie «i længere Tid» har vært gjenstand så vel for de teologiske studenters undervisning som for prøve ved den teologiske eksamen, samt ibid. 1869 s. 154 hvor det heter at det av en norsk deltaker ble meddelt den kontinentale misjonskonferansen i Bremen 1868 at ved det norske universitetet ble kandidatene til teologisk eksamen forelagt spørsmål i misjonshistorie.

47) Trykt i NTT 1902 s. 25 ff.

48) Anf. skrift s. 466—470.

49) Anf. skrift s. 455 og 467 f., samt 412—415.

50) Muntlige meddelelser av Andr. Seierstad.

51) Minneord av F. Munck i NMT 1923 s. 47. Om Sverdrups tallrike artikler i NMT se fortegnelsen over innholdet for årene 1899—1923 i årg. 1923 s. 274 ff.

52) Anf. skrift s. 318. Om misjonen s. 317—319. Gisle Johnsons etikk ble utgitt etter forf.s død ved cand. theol. Jonathan Johnson, gjennomsett av professor Odland og

med forord av biskop Bang, Kra. 1898. — Johnson talte ved mange misjonsmøter og tok aktiv del i misjonsarbeidet. Jfr. J. Nome: NMS 1842—1942 I s. 171, 268 o. fl., samt NOTM 1948 s. 93.

53) Anf. skrift II s. 312 og 296, jfr. 311 f.

54) Den kristelige troslære II Kra. 1923.

55) Dogmatikk Oslo 1946.

56) Anf. skrift s. 355, jfr. 343. Sammenliknet med den til dels utførlige behandling de andre av «kirkens livsfunksjoner» får i dette kapitlet, er behandlingen av misjonen — hovedoppgave nr. 2 på kirkens arbeidsprogram — avgjort altfor knapp, bare fjorten linjer (355 f.).

57) «Encyklopædi» (referatheft). Om betegnelsen «halievtikk» se min artikkel «Ensyklopediske synspunkter med hensyn på misjonsvitenskapen» i TTK 1946 s. 121 (= For Tro og Teologi. Festskrift til prof. dr. Olaf Moe, Oslo 1946 s. 73).

58) Teologien. En encyklopædisk fremstilling. Kra. 1920 s. 118 f.

59) Anf. skrift, Kra. 1925 s. 205 f. Forf. hevder at det prakt.-teol. studium har sprengt seg selv, og at de virkelig teol.-vitensk. fag innenfor den praktiske teologi bør føyes inn i universitetsstudiet som femte hovedfag (s. 218).

60) NK 1912 s. 307 og 327 f. Dette syn på det kristne misjonsarbeidet, skriver Fridrichsen, er et resultat av lesning av International Review of Missions (Verdensmisjonsrådets tidsskrift) redigert av J. H. Oldham. Ved siden av misjonslæren går forf. sterkt inn for en norsk «Kirchenkunde» — som nytt fag — hvor også misjonen må komme med, selv om dette ikke uttrykkelig blir sagt (s. 326).

61) Se den berømte artikkelen «Fyld institutionerne» i KK 1913 s. 35 f. = Den hellige ild, Kra. 1917, s. 165 f.

62) Lyder Brun i artikkelen «Vor Presteutdannelse» i KK 1913 s. 76 ff. Like før Johnsons artikkel ble offentliggjort hadde Eivind Berggrav trykt i KK 1913 s. 1 ff. et foredrag om det teologiske studium. «Med Berggrav—Jensen kan der diskuteres. Mot Johannes Johnson maa der protesteres,» hevdet Brun (s. 76).

63) Se Johnsons artikkel i KK 1913 s. 162 ff.: Til reform av presteutdannelsen. Svar til Lyder Brun. Johnsons hovedpunkt nr. 2 er at «nutidens teologi er angrepet av tvil om vor religions sandhet» (s. 167 ff.). Den høyere kritikk blir sammen med dogmehistorien og religionsvitenskapen vist til et senere, rent vitenskapelig studium (s. 170 ff.). For øvrig framkastes tanken om et felles nordisk religionsvitenskapelig fakultet (s. 172).

64) Anf. skrift, Kra. 1919 s. 36, jfr. s. 47, 48 og 50.

65) Anf. skrift s. 36 og 43.

66) Reform av presteutdannelsen. Indstilling fra den av Gjeilomøtet nedsatte komité, Kra. 1920 s. 48.

67) Kirken og teologien med særlig hensyn til presteutdannelsen, med Lyder Brun og Ole Hallesby som innledere, se Forhandlinger ved Den norske kirkes presteforenings 8. generalforsamling, 17.—22. okt. 1919, Trondhjem 1920, s. 50—92. I sitt innlegg minte Brun bl. a. om de mange forslag som fra alle kanter blir satt fram m. h. t. utvidelse av det teologiske studium med religionshistorie, bibelkunnskap, kirkekunnskap, misjonshistorie og misjonsteori, kunstarkeologi, naturvitenskapelig metode, filosofisk skolering, psykologi, psykiatri, sosiale spørsmål osv. — uten opphevelse av noe vesentlig ved utdannelsen som den er og uten forlengelse av studietiden. Alle disse forslagsstillerne bør, hevdet Brun, komme sammen som komité «for at fremlægge et praktisk forslag til løsning av cirkelens kvadratur» (s. 55). Å reformere presteutdannelsen er i sannhet ingen lett sak!

68) Jfr. foruten «Forhandlinger» ved presteforeningens generalforsamling 1919 (som det allerede er vist til) de tallrike artiklene om presteutdannelsen i LK 1919, samt NK 1919 s. 415—421 og s. 462—467, KK 1920 s. 270—282, NTT 1921 s. 225—262 o. fl.

69) Det teologiske studium og presteutdannelsen. Et forslag til revisjon, av studentene A. Amundsen, Th. Boman og S. Strømme, univ.stipendiat P. Marstrander og prof. S. Mowinckel, NTT 1921 s. 255. Orig. har «første», ikke «største» knapphet (s. 255). Med «en egen utdannelsesanstalt for vordende misjonærer» må siktes til misjonsskolen i Stavanger (s. 255). Samtidig med at en desavouerer misjonslæren som selvstendig fag går en inn for «Kjendskap til religionsvitenskap og religionshistorie» (s. 231) — det siste skulle vel være innbefattet i det første. Et verdifullt moment i forslaget er tanken om misjonshistorien som rammen om en framstilling av det kristne særpreg i de forskjellige tider og kulturer og nasjonaliteter (s. 245, jfr. 244). Om P. Marstranders positive stilling til misjonslæren som selvstendig fag, se ovenfor.

70) Den praktiske teologis stilling i det teologiske system og i presteutdannelsen, i For lære og liv. Festskrift til Menighetsfakultetets 25-årsjubileum, Oslo 1933, s. 297—313.

71) Ibid. s. 299.

72) Ibid. s. 301. Jfr. dog s. 310 hvor misjonslære nevnes sammen med flere andre prakt.-teol. fag som eventuelt kan overføres til «det regulære studium», dvs. til teoretikum. Alle disse fagene er tatt med i oppregningen av de prak.-teol. disiplinene på s. 301, *men ikke misjonslæren.* Som forf. selv holder fram i sin Pastorallære, Oslo 1930, er imidlertid misjonen kirkens viktigste oppgave nest etter selvoppholdelsen og selvoppbygelsen (s. 48—50). Misjonslæren blir i dette siste verket uttrykkelig nevnt som en av de praktisk-teologiske disiplinene (s. 16).

73) Karl Vold i Vårt Land (VL) 19. januar 1946; Johan B. Hygen og Lyder Brun i NK 1947, resp. s. 54 og 56 og s. 465—476; Birger Mathisen i TTK 1947 s. 189—200, særlig 195—199; Ragnar Leivestad i VL 9. desember 1947. Jfr. Karl Marthinussen i KK 1938 s. 619.

74) Karl Vold i VL 19. januar 1946.

75) Ragnar Leivestad i VL 9. februar 1947.

76) Jfr. min artikkel «Misjonsvitenskap» i Mellom Brødre 1942 nr. 7.

77) Forslaget om å sende en slik henstilling ble framsatt i forbindelse med forhandlingsemnet «Forkynnelsen i vår tid, a) i sin alminnelighet, b) spesielt om misjonen som den kristne kirkes første og største oppgave.» En vesentlig foranledning til at emnet ble tatt opp dette året, var den økonomisk vanskelige tid selskapet nettopp da var inne i. (Skriv av 23. mars 1948 fra gen.sekr. E. Amdahl.)

78) Bispemøtets protokoll for 1935, sak nr. 36 (Skriv av 25. februar 1948 fra pastor Henrik Hauge, Bispekontoret, Oslo). Som en vil legge merke til, heter det her — som i det opprinnelige forslag fra rådsmøtet — «misjonshistorie og misjonslære». Med det siste uttrykket må siktes til misjonsteorien. «Misjonslære» brukes i den misjonsvitenskapelige litteratur imidlertid ofte som fellesbetegnelse for misjonshistorien og misjonsteorien (så vel som andre fag). I dokumentene i denne sak går dobbeltnavnet «misjonshistorie og misjonslære» stadig igjen. I skriv av 1. juli 1936 fra Det prak.-teol. sem. til Det teol. fakultet er dog brukt (ved siden av «misjonslære», dvs. historie og teori) «misjonsvitenskap» — en riktigere betegnelse (Prak.-teol. sem.s arkiv, protok. for utg. saker: 1881—).

79) KD's arkiv, prak.-teol. sem. pk. IV (Om reform: forandr. av regl. m. v., herunder også «Misjonslære»): skriv datert 25. mars 1936. — Samtl. dokumenter som det blir vist til i denne sak, finnes i KD's arkiv.

80) Prak.-teol. sem.s arkiv, prot. «Indkomne Saker» II (1915—), 11. juni 1936. Det teol. fakultets forhandl.prot. (1930—) har ikke noe om dette skriv til sem.s styre. Derimot heter det at saken ved første gangs behandling ble utsatt (30. mars 1936) og ved annen gangs behandling ble besluttet oversendt Det akad. kolleg. (27. april 1936), jfr. Det teol. fakultets kopibok (2. mai 1936). — Protokollene til Det teol. fakultet er gjennomgått sammen med dekanus, prof. dr. Einar Molland, hvis hjelp jeg er meget takknemlig for.

81) Prak.-teol. sem.s arkiv, styreprotokollen 11. juni 1936. Skrivet fra Det teol. fakultet ble tilbakesendt og forslaget sendt Oslo biskop 1. juli 1936 (protok. for utg. saker 1881—). Skrivet fra sem.s styre til KD er datert 3. juli 1936 (KD's arkiv, prak.-teol. sem. pk. IV: Reform osv.).

82) Det teol. fakultets forhandl.protok. 1930— (7. sept. 1936). Det akad. kollegium ble underrettet (skriv av 8. sept. 1936). Og kollegiet erklærte seg enig (skriv av 14. mai 1937).

83) Forhandl.protok. for MF's lærerråd, 1. april 1936. Uttalelsen ble oversendt Kirkedept. 21. april 1936, jfr. KD's arkiv, prak.-teol. sem. pk. IV: Reform osv.

84) Bispemøtets protokoll 1936, sak nr. 5 (Skriv av 25. februar 1948 fra pastor Henrik Hauge, Bispekontoret, Oslo). Oversendt Kirkedept. 20. oktober 1936, jfr. KD's arkiv, prak.-teol. sem. pk. IV: Reform osv. I Bispemøtets protokoll 1936 blir vedtaket fra det frg. år referert som en «beslutning angående utvidet undervisning i misjonshistorie og misjonslære ved de praktisk-teologiske seminarer». Uttrykket «våre teologiske fakulteter» — i vedtaket fra 1935 — *kan* nok være brukt i en mer utvidet betydning (fakulteter og seminarer). Men tanken om opprettelse av dosenturer i de nevnte fagene gjør det klart at en har hatt for øye en misjonsundervisning ved *fakultetene,* dvs. i forbindelse med de teoretisk-teologiske disiplinene.

85) Trygve Skallerud: Menighetsfakultetet og Missionshistorien, i Kristeligt Ugeblad 9. mai 1908.

86) En viser til disse artiklene i Mellom Brødre: O. G. Myklebust: Misjonens plass i det teologiske studium (1939 nr. 1), jfr. uttalelsene av Andr. Seierstad og G. Skagestad om denne artikkelen, avgitt etter oppfordring av redaksjonen (1929 nr. 2); O. G. Myklebust: Misjonsvitenskapen på Menighetsfakultetet (1937 nr. 3—4); jfr. redaksjonens spontane og uforbeholdne tilslutning til forslaget om en egen lærestol i dette faget (samme nr. s. 9).

87) Se artiklene i «Lys og Liv» (LL) — organ for Menighetsfakultetet — av fag-

læreren, sokneprest O. B. Meyer (1937 nr. 4 s. 7—9) og dekanus ,professor Karl Vold (samme nr. s. 9 f.).

88) LL 1938 nr. 3 s. 14 f. «Vi anser det for å være av stor betydning for misjonens sak i vårt folk at de vordende prester får grundig kjennskap til misjonen, og at denne Herrens store rikssak blir talt inn i deres hjerter» (s. 15).

89) Styreprotok. for MF's prak.-teol. sem., 17. juni 1938, sak nr. 10, samt 6. sept. 1938, sak nr. 5. Tanken om å kombinere misjonskunnskapen med kirkehistorien skriver seg fra Karl Vold, se LL 1937 nr. 4 s. 10.

90) Om den glede den nye lærerstillingen i misjonskunnskap ble møtt med blant MF's venner, se Menighetsfakultetet og misjonen, LL 1940 nr. 2, s. 10 f. (av sokneprest H. B. Sigurdsen).

91) A. Fjellbu: Kristelig Studenterliv i Norge, Kra. 1924, s. 37 ff.

92) Ibid. s. 40. En tilhører forteller at han p. g. a. trengsel måtte stå under et av foredragene som begynte kl. 8 om kvelden. Da det var ferdig, trodde han at det hadde vart en times tid. Men da han skulle se på klokken, var den over 12!

93) Ibid. s. 42.

94) Skrivet, som er datert 18. januar 1901, finnes i KD's arkiv, prak.-teol. sem. pk. IV. Det er undertegnet av K. M. Eckhoff, prest, p. t. formann, J. Edv. Nilssen, prakt. læge, og de teologiske studentene P. Blessing Dahle og August Hauer. Med skrivet fulgte et eksemplar av L. Bergmanns skrift «Missionens Betydning for Kirken og Teologien» (Kbh. 1901). Den drivende kraft i komitéen ble senere prof. Michelet som også samlet inn midler for saken (skriv fra Alex Johnson 20. februar 1948 og fra N. A. Dahl 15. mars 1948).

95) NMT 1900 s. 1 og 10.

96) NMT 1900 s. 49—63.

97) Jfr. hans bok «Fire Foredrag om de sidste Begivenheder paa Madagaskar og Missionens nærværende Udsigter», Chicago, Ill. 1900. Ifølge forordet ble de tre første av disse foredragene holdt på universitetet i Kra. etter oppfordring av «missionsinteresserte Akademikere». Foredragene bærer disse titlene: «Frankrige og Madagaskar» (s. 5—30), «Jesuiterne paa Madagaskar» (s. 31—62) og «Den norske Missions Udsigter paa Madagaskar» (s. 63—88). (Det fjerde foredraget handler om «Ranavalona III, Madagaskars sidste Dronning».)

98) Jfr. Hvorfor og hvorledes bør Kristi evangelium utbredes? Tre foredrag, holdt ved Frivillige Studenters missionsforbunds 2den nordiske konferents i Kristiania den 30te juni til 1ste juli 1898, Kra. 1898. De tre foredragene behandlet disse emnene: «Den kristnes forvisning om kristendommens fuldkommenhed og almengyldighed» (av Lyder Brun», «Hinduernes nød» (av den danske misjonsprest S. F. Berg) og «Indledning i missionstjenesten» (av Gustav Jensen).

99) Birger Natvig: Dr. K. L. Reichelt, Oslo [1942] s. 7 f. og 12 (særtrykk av Den kristne Buddhistmisjon).

100) MF's årsmelding for 1919, s. 7, jfr. For Lære og Liv. Festskrift til Det teol. Menighetsfakultets 25-årsjubileum, Oslo 1933, s. 43. Under den titel disse forelesningene ble holdt, ble de aldri trykt. Men meget taler for at de er identiske med de tre foredragene som Ussing gav ut året etter under titelen: Missionen vor Tids største Værk. Kbh. 1920. Titlene for foredragene i denne boken er: Verdens Ansigt — Verdens Sjæl — Verdens Frelse (s. 3—14), Missionen vor Tids største Værk (s. 15—30) og Guds Riges Komme gjennem Verdens Historie (s. 31—48). Særlig den siste titelen tyder på at det her dreier seg om én og samme foredragsserie. Min Livsgjerning, Ussings selvbiografiske verk, inneholder ikke noe om gjesteforelesningene i Kra. 1919. Skriftet fra 1920 blir bare så vidt streifet i en fotnote på s. 83 i bd. I. Om Ussing og misjonen se I 75—90.

101) LL 1937 nr. 4 s. 9.

102) NOTM 1947 s. 115 og 1948 s. 119. Westmans og Sundklers forelesninger er trykt i NOTM 1947, resp. s. 134—144 og 224—237.

JOHANNES VON STAUPITZ' TEOLOGI

Noen data
omkring hans teologiske utvikling og centrale punkter i hans teologiske produksjon sett i lys av Luthers evangeliske teologi.

Av Erling Hansen Utne.

En av de religiøse personligheter fra de tidlige reformasjonsår som naturlig kaller på interessen, er Luthers overordnede innenfor Augustinerordenen og kollega ved det nyopprettede universitetet i Wittenberg, professor dr. Johannes von Staupitz.

Det sjelesørgeriske forhold han sto i til Luther er jo alminnelig kjent. Det må ha vært av intimeste art, det viser dets varighet og den dype takknemlighet som Luther bevarte mot Staupitz like til dennes død, skjønt deres veier de siste år før Staupitz' død i 1524 gikk i forskjellig lei. Luther har flere steder uttalt sin takknemlighet. I sitt siste brev til Staupitz før dennes død, et brev som er skrevet i en tid da vennskapet stod i den sværeste krise ved Staupitz' taushet og unnfallenhet overfor den frambrytende reformasjon, skriver Luther blant annet: «Wir dürfen auch dem nicht undankbar sein, durch den das Licht des Evangeliums aus der Finsternis zu scheinen begonnen hat» (17. sept. 1523. Enders IV Nr. 708).

I et brev til kurfyrst Johann Friedrich så sent som i 1545 sier han at han må berømme dr. Staupitz, «wenn ich nicht ein verdammter, undankbarer päpstlicher Esel sein will, dass er erstlich mein Vater in dieser Lehre gewesen ist und mich in Christo geboren hat» (Enders XVI Nr. 3499).

Etter Veit Dietrichs Nachrichten skal Luther ha sagt i 1523: «Von Erasmus habe ich nichts. Ich habe all mein Ding von Doktor Staupitz» (I 173). En slik uttalelse inneholder en stor overdrivelse, men den må forståes ut fra det dypt personlige takknemlighetsforhold Luther har stått i.

Johannes von Staupitz, hans religiøse personlighet, hans liv, hans

forhold til Luther og den frambrytende reformasjon, byr på mye interessant stoff. Her vil vi imidlertid konsentrere oss om hans teologi. Vi vil i denne lille artikkel forsøke å gi et lite bilde av den manns teologi hvis professorat Luther kom til å overta i 1512 ved universitetet i Wittenberg.

Da de vanlige kirkehistoriske framstillinger omtaler Staupitz svært sparsomt, gir vi innledningsvis noen data omkring hans teologiske utvikling.*)

Staupitz er immatrikulert i Tübingen i 1797. Her ble han gabrielist (tilhenger av Gabriel Biel, den mest toneangivende teolog i Tyskland på den tid. Luther skal ha kunnet Biels verker mest utenat!). I Tübingen var Staupitz trådt inn i en krets av lærde som fra reformkonsiltiden ivret for den meget utbredte tanke om «eine Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern». Hans oppbevarte prekener over Job (kap. 1—3) vitner om hans sterke reformiver og viser allerede hvorfra han har hentet sin inspirasjon til denne. Det er fra Augustin, Thomas og Bernhard av Clairvaux. Han har ikke for alvor kastet seg inn i noe dypere studium av Augustin omkring århundreskiftet, men han kaller ham allerede på den tid sin lærer og far og roser ham som «den tiefsinnigsten und anmutigsten Prediger der Kirche». — Job-prekenene oppviser en imponerende bibelkunskap, som også preger hele hans senere produksjon for øvrig. Staupitz' *biblisisme* har vært en av de viktigste årsaker til hans tilnærmelse mot en *evangelisk* kristendomsforståelse. Allerede i hans første produksjon merker en hvordan den beveger seg bort fra skolastikken, selv om Job-prekenene i sin form er fullstendig skolastiske. Staupitz mistet tidlig sympati for Aristoteles, og abstrakte filosofiske tankeganger er hans modne produksjon mest fri for. Påvirkning fra *mystikken* har også dratt ham i evangelisk lei. Han ble i sine studier og sin religiøse utvikling preget av en dyp og inderlig Kristus-mystikk. Hans «Jesusliebe» er rent betagende og strømmer fram med varme i hans forkynnelse, sjelesorg og teologi. Som sitt livs motto hadde han dette ord: «Jesus! Dir leb ich, dir sterb ich, dein bin ich, mach mich selig!» — Dette står som et markant uttrykk for hele hans religiøse livsanskuelse, og denne har i høy grad preget hele hans teologi. Hans kjærlighet til Frelseren, sin sjels brudgom, hans dypt personlige gudsforhold, har skjøvet det skolastiske og abstrakte i bakgrunnen og gjort hans teologi kristosentrisk og soteriologisk orientert. — Staupitz hører til den linje i mystikken som har sitt

*) Disse data vesentlig på grunnlag av Alfr. Jeremias og Th. Kolde. Se litteraturhenvisninger bak.

mål i «Gelassenheit» og «Imitatio Christi», ikke i en høyere erkjennelse og skuen av Gud. — Staupitz' mystikk kjente ikke det *metafysiske* problem, forholdet mellom det skapte og skaperen, det endelige og det uendelige, med mål i opphevelsen av avstanden og forskjellen mellom Guds og menneskets vesen. Staupitz' mystikk er av etisk natur. Gud den *hellige* og mennesket det *syndige* er motsetnaden, og målet er et etisk betinget kjærlighetsforhold til Gud av intimeste art uten sammenblanding med metafysiske spekulasjoner. Hans påvirkning fra de store mystikere i det 14. årh. kan diskuteres (som Suso, Tauler, Ruisbroek og flere), i alle høve har de ikke preget ham noe særlig; men Bernhards taler over høysangen og hans traktat «Über die Liebe zu Gott», har utvilsomt hatt stor innflytelse. Høysangens bilder er yndlingsbilder i Staupitz' prekener og teologi.

Fra 1502 blir Staupitz opptatt med opprettelsen av Wittenbergs universitet. Hans personlige venn, kurfyrst Friedrich, kaller ham til hjelp i denne viktige oppgave, og Staupitz blir universitetets første teologiske dekanus. Kurfyrsten og Staupitz har sikkert hatt reformatoriske planer med opprettelsen av universitetet, grunnet som den var på Duns Scotus og Thomas Aquinas' teologi. Nå tar hans teologiske utvikling først for alvor til, selv om den blir noe begrenset ved at han allerede i 1503 blir generalvikar for de regulerte augustinerklostre. Men under dette sitt arbeid treffer han på en visitasreise munken Martin Luther i augustinerklostret i Erfurt. Det sjelesørgerforhold som straks oppstod, de religiøse problemer som med slikt eksistensielt alvor ble kastet inn over ham fra den unge munk, har sikkert innvirket på hans utvikling. Det er merkelig å se med hvilken levende interesse Staupitz tar seg av Luther og med hvilket profetisk blikk han har forutsett dennes store kall. Staupitz har jo æren for å ha tilrettelagt Luthers teologiske løpebane. Under det kollegiale forhold ved Wittenbergs universitet har de begge inspirert hverandre til fordypelse i *paulinsk-augustinsk* teologi. Staupitz forlater jo sitt professorat i 1512, og overlater det til Luther. — I årene 1515 til hans død i 1524 faller så hans modne teologiske produksjon. Den er ikke omfangsrik. I 1515 kom «Das Büchlein von der Nachfolge des willigen Sterbens Christi». Et ennå famlende forsøk når det gjelder et klart teologisk grunnsyn. Flere teologiske tankerekker går uformidlet i hverandre. Ettervirkningene av typisk middelaldersk teologi er ikke overvunnet av hans paulinske og augustinske studier.

Et vesentlig framskritt når det gjelder et enhetlig grunnsyn betyr hans neste skrift om predestinasjonen i 1517: «Über die zeitliche

Vollziehung der ewigen Vorsehung». — I virkeligheten har han i dette skriftet nedlagt en hel liten dogmatikk. I 1518 kommer så hans mest modne teologiske arbeid: «Das Büchlein von der Liebe Gottes». Av interesse ellers for forståelsen av Staupitz' teologi nevner vi hans adventsprekener i Nürnberg 1516, salzburgerprekenene fra årene 1516 og 1523, samt boken «Vom heiligen christlichen Glauben», overarbeidet og utgitt etter hans død i 1525.

Etter denne lille oversikt over Staupitz' produksjon og de faktorer som har vært med på å bestemme hans teologiske utvikling, vil vi forsøke å gi et referat av hans teologi og bedømme den i lys av Luthers. Interessen vil da naturlig vende seg mot de spørsmål innenfor teologien som kom til å stå i brennpunktet for Luther i hans veldige kamp for å vinne igjennom til en evangelisk kristendomsforståelse. Vi vil derfor begrense oss til disse og forsøke å referere Staupitz' syn på Guds vesen, boten, utvelgelsen, rettferdiggjørelsen og de gode gjerninger. Disse spørsmål var det jo alt konsentrerte seg om for Luther i hans krise. Disse spørsmål er det også Staupitz' produksjon vesentlig beveger seg omkring.*)

1. Først litt om Staupitz' syn på Guds vesen og veien til sann gudserkjennelse.

Luther forteller at han i sin ungdom ofte hadde vært vred mot Gud, fordi han med nominalismen vesentlig så på Gud som en tyrannisk og streng Herre og dommer. I denne nød kom Staupitz ham til foreløpig hjelp. Staupitz' gudsforhold var preget av en tillitsfull hengivenhet til Guds kjærlighet og forbarmende nåde. «Gott ist der liebende, gütige Hausvater.» Denne sin visshet om Guds kjærlighet og godhet begrunner Staupitz i Kristus-åpenbaringen. Det finnes mest ikke abstrakt-filosofiske spekulasjoner over Guds vesen ut fra fornuften i hans produksjon. Guds vesen kjenner vi bare i Kristi person og verk. I sin bok: «Von der Liebe Gottes» (1518) skinner hans gudsoppfatning klart fram, og her gir han også utgreiing om hvordan et menneske kommer til erkjennelse av Guds kjærlige vesen. (Luther har personlig vært meget glad i boken. Han sendte sin mor et eksemplar og skrev til førleggeren

*) Staupitz' samlede verker har aldri kunnet se dagens lys på grunn av manglende interesse fra publikums side. Av J. H. F. Knaakes påtenkte utgave har bare første bind utkommet (Potsdam 1867), og dette inneholder ikke de viktigste skrifter. Forfatteren har derfor vært henvist til Alfred Jeremias' bok: «Johannes von Staupitz, Luthers Vater und Schüler» (Eberhard Arnold Verlag, Sannerz und Leipzig 1926. Jeremias har her et utvalg av Staupitz' produksjon oversatt til moderne tysk av ham selv. Så vidt det har latt seg kontrollere ut fra Knaakes første bind av Staupitz' arbeider i original, er oversettelsen gjort forholdsvis pietetsfullt. Alle de følgende tyske sitater er hentet fra Jeremias' utvalg. Noter med henvisninger til sidetall finnes samlet til slutt.

da den var utsolgt med oppfordring til å trykke den i nytt opplag.) Vi gir et lite referat av bokens hovedtanker.

Gud er over alle ting elskelig da han er fullkommen kjærlighet. Det er utgangspunktet. Gud alene skal derfor mennesket elske av hele sitt hjerte. Han alene skylder det å gi hele min eksistens. — Det naturlige syndige menneske har dog ingen mulighet for å bringe Gud en slik kjærlighet. Det kjenner ikke Guds sanne vesen og henger derfor ved sine avguder. Midt i kristenheten er det i det hele tatt *få* som lever i den sanne tilbedelse som består i kjærligheten, ikke i utvortes gudsdyrkelse. «Wer liebt, der betet; wer nicht liebt, der betet nicht, wenn er auch tausend Psalter spricht.»[1] Bare den som elsker Gud, kan tjene Gud, uten kjærlighet kan vi legge det ene berg av gjerninger på det annet, det gagner intet. — Å elske Gud over alle ting kan vi ikke lære av noe *menneske*, men alene av Gud selv. «Das behalten wir dem vor, der das Herz in seinen Händen hat, den Willen in seiner Gewalt, wohin und wie er ihn wenden will.»[2] — Heller ikke kan vi ut fra den *naturlige forstands* lys erkjenne Gud i hans kjærlighet og hengi oss til den. Det påviser han ut fra Rom 1. — Den naturlige gudserkjennelse fører bare til *frykt* for Gud. — Heller ikke ut fra *bokstaven* i den hellige skrift kan vi komme til å elske Gud.

I G. T. lærer vi å kjenne Guds bud og krav om at vi skal elske, men budet, bokstaven, fører aldri noen til fullkommenhet, til å elske Gud over alle ting. «Demnach gebiert der Buchstabe des Gesetzes nichts anderes als die Erkenntnis der Pflicht, dass man die Gebote halten muss, Erkenntnis der Sünde, dass man sie übertreten hat, Erkenntnis des Unvermögens, dass man sie nicht zu halten vermag, Erkenntnis der ewigen Pein, die man darum erleiden muss. Daraus entspringt Furcht.»[3] — Bare én trøst blir igjen, «dass nämlich under dem Buchstaben, der Geist verborgen liegt, dass das alte Gesetz schwanger ist und trägt Christum, durch den die Gnade, Gott über alle Dinge zu lieben, gegeben wird.»[4]

For dem som finner den skjulte Kristus, tjener Skriften til en nyttig lære. Denne lære består i den trøst det er at gjennom Jesus Kristus kan vi komme til å elske Gud over alle ting og fullbringe loven. (Merk denne forståelse av evangeliets trøst!) Bokstaven er «eine Schreckung» for naturen til nåden, ved hvilken vi kan komme til å rope: «Abba Fader!» og begjære Gud framfor alle ting.

Slik er også bokstaven i N. T. «ein Mörder der Seelen». Ja, enn verre, for i lys av Guds åpenbare kjærlighet og godhet i Kristus

tukter den vår utakknemlighet og mangel på gudhengivenhet enn sterkere enn i G. T.

Bare ved at Gud utgyter «seine selbstständige, wesentliche Liebe» i våre hjerter ved sin Ånd, bare ved at den i Skriften svangre Kristus blir levende og født i hjertet, kan vi lære å elske Gud. Den første mer massive fysiske tankegang (den sakramentale) og den siste mer rent åndelige, mystiske, står uformidlet i hele boken.

Deri består Guds første og største nåde mot de utvalte at det går dem på samme måte som med Maria da hun fødte Guds Sønn. Vi spør med Maria hvordan vi skal bli svangre og føde Guds Sønn (egentlig et nytt gudelskende sinn i oss). Da hører vi som hun: «Den hellige Gud skal komme over deg, og den høyestes kraft skal overskygge deg,» som om Gud vil si: «Ein Kind Gottes wird nicht aus dem Blute, nicht aus fleisslicher Begierde, nicht aus dem Willen des Mannes, sondern allein aus Gott geboren. In solcher Geburt überkommt die Seele göttliche Kraft aus der Liebe Gottes alle Dinge zu vollbringen, alle Gebote.»[5]

Ved denne nådeshandling alene oppstår så det *troens lys* hvori vi erkjenner Guds vennskap og elskelighet. Det er Ånden som gir denne hemmelige erkjennelse. Den må komme over oss og lære oss *i hjertet* hvilken barmhjertig Gud vi har i Kristus, han som for vår skyld ble menneske, led, ble korsfestet, døde og ble begravet. «Deshalb ist Erkenntnis des christlichen Glaubens eine pure lautere Gnade Gottes.»[6] — Ved Ånden alene har vi også et fast *håp* at vi er Guds barn. «Solchen Trost kann keine Kreatur geben, es kann ihn auch niemand verdienen, er muss allein vom heiligen Geist, dem Tröster kommen. Demnach gründet sich die Hoffnung keineswegs auf die Liebe, die wir zu Gott haben, auf Werke, die wir Gott tun, sondern sie gründet sich auf die Liebe, die Gott zu und hat, auf die Werke, die Gott in uns wirkt.»[7] — Et slikt håp vil ifølge Romerbrevet ikke gjøre til skamme.

I dette håp forlater vi oss på at Gud som for vår skyld lot Kristus dø da vi ennå var syndere, før vi hadde begjært og bedt ham om det, enn mer vil gjøre oss salige etter at han har forsonet oss med seg. — Vi merker oss det typisk katolske triplex — kjærlighet — tro — håp. Av disse Åndens nådevirkninger flyter så gode gjerninger. Disse kan ikke gi noen visshet om frelse, men bare «ein tröstliches Vermuten» om at Gud har tatt seg av oss.

Forholdet mellom Ånden, dens gaver og disses virkninger i gode gjerninger beskriver han fint slik: «Wie aber die Flüsse nicht Ursprung der Quellen, und die Quellen nicht der Ursprung des ver-

borgenen Wassers sein können, so können auch die Werke nicht Ursprung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe sein, und Liebe, Hoffnung und Glaube können nicht Ursprung der Einwohnung des heiligen Geistes sein.»[8]

Kristus er klippen hvorav all nåde flyter, men den gir intet vann uten at den blir slått på med den sanne Mose stav, dvs. uten at Ånden selv slår på den. Men Gud slår etter sitt evig fattede forsett på klippen Kristus endog i de utvaltes hjerter. Da strømmer den også ut med kjærlighet. Ikke det historiske, skriftlige vitnesbyrd om Kristus kan gjøre Ham «gnadenflüssig», men Gud selv må ved Ånden gjøre det under at den i Skriften skjulte Kristus blir levende i hjertene. Da fylles hjertet med «die wesentliche, selbständige Liebe, die Gott selbst ist».

Guds kjærlighet blir ikke alle til del i samme mål. Det viser seg ved at vår kjærlighet til ham gjennomgår forskjellige trinn, «Stufen».

Det er felles for alle som har fått noe av Guds kjærlighet i sitt hjerte, at de elsker Gud over alle ting. Men hos nybegynneren blander frykten seg med kjærligheten. Han elsker Gud over alle ting, men flere timelige ting henger ved hans hjerte. Neste trinn er å bruke alle de timelige ting til Guds ære. — Men den fullkomne kjærlighet til Gud har sitt ideal i en fullstendig uttømmelse av alt det timelige som fyller vårt liv, slik at *Gud og sjelen alene blir*. Da hater man alt det timelige, seg selv, sitt liv og alt, og *elsker* døden, den beste venn etter sjelens brudgom. Et slikt menneske har fullkommen fred og ro i alle livets omskiftelser. «Ihn bekümmert weder Himmel noch Hölle, weder Engel noch Teufel, weder Freund noch Feind.»[9] — Han lever i fullkommen «Gelassenheit», han lever som om han ikke levde, han glemmer sin gudsfrykt, sine gjerninger, sin personlige frelse, og hviler alene i Gud — i tilbedelse av den salige virkelighet at *Gud er*. —

Som før nevnt mister ikke Staupitz' mystikk sin etiske karakter, selv når han benytter uttrykk som klinger panteistiske. Hans kvietisme har også alltid et praktisk-etisk sikte.

Staupitz skildrer så videre hvordan Gud i sin suverene nåde gir det mål av kjærlighet i hjertene som han selv vil. Det er derfor dårskap å tenke at man med egne gjerninger skal lokke Gud til å gi mer. Vi kan intet fortjene og intet framtvinge. Man må bare i stillhet og biende bønn vente på Åndens virkning, på Guds nådige berøring, mens man helt forsaker og fordømmer alt sitt eget.

Gud lar styrken av sin kjærlighet forandre seg etter som det tjener til vår salighet. For de utvalte tjener alle ting til det gode,

selv synd og fall. Og «Gott liegt überhaupt mehr daran, seine Barmherzigkeit offenbar werden zu lassen, als unsere Gerechtigkeit zu handhaben». Så langt en gjengivelse av Staupitz' bok: «Von der Liebe Gottes».[10]

Vi merker oss i denne lille boken, som vil herliggjøre Guds kjærlige vesen og beskrive hvordan vi kan komme til erkjennelse av Guds kjærlighet, at den har flere verdifulle bibelske og evangeliske tankebaner. At Guds kjærlige vesen egentlig er skjult for det naturlige menneske, at det bare er åpenbart i Kristus og bare han kjennes der, at vi kan hengi oss til Guds kjærlighet i Kristus bare ved et Åndens skapende under, hvorved Guds kjærlighet i Kristus blir levende for *hjertet,* det hører alt sammen til vår evangeliske tros grunnsannheter.

Men her er dog flere ting å merke seg til forskjell fra Luther. Luther og bekjennelsesskriftene lærer at Ånden skaper tro og tillit til Guds kjærlighet ved å åpenbare Kristus *for oss i ordet* (Christum pro nobis in verbo), mens Staupitz lærer at denne nye tro og erkjennelse skapes av Ånden ved at Kristus fødes *i oss* ved en inngytelse av Guds kjærlighet (infusio caritatis Dei) etter katolske tankebaner. — Interessant er det videre å se hva Staupitz sier om Skriftens bokstav og bokstavens, budets, negative virkninger, videre Skriftens mulighet for å besvangre, idet den «trägt Christum». Her er ansatsen til en skjelning mellom lov og evangelium, men noe mer enn ansatsen er det heller ikke. For Staupitz er egentlig alt Guds ord, også budet, svangert, når Ånden virker i det. Kristus er skjult til stede i alt Guds ord, derfor kan også loven virke *levendegjørende.* Staupitz betrakter med den katolske kirke egentlig alt Guds ord som *lov,* og evangeliet kaller han stadig «Gesetz Christi». — For Luther er jo skillet mellom lov og evangelium noe helt annet. For ham grunner jo hans skjelning mellom lov og evangelium seg til sist på den spenning som oppstår i Guds eget vesen for så vidt som han står i forhold til sin falne, syndige skapning. Lov og evangelium blir uttrykk for to vidt forskjellige husholdninger Gud fører i slekten for å hevde sin ukrenkelige hellighet og sin grenseløse kjærlighet. I loven er han Deus absconditus som døder og dreper oss under sin rettferdige, hellige vrede mot synden, i evangeliet er han Deus relevatus som levendegjør og frelser i Kristus på grunn av sin altutgivende kjærlighet til synderen.

Innfor Luthers opplevelse av vredens Gud i loven, som så visst ikke berodde på nominalistiske misforståelser av Guds vesen, hjalp ikke en aldri så sterk tale om Guds kjærlighet i Kristus, så lenge

denne kjærlighet ikke ble forkynt i eksklusivt forhold til alle *subjektive* data. Guds kjærlighet vàr skjult for Luther så lenge han i evangeliet ikke fikk høre et: «simul justus et peccator». Og *det* evangelium kjente ikke Staupitz. Derfor forstod han heller aldri helt ut Luthers forferdelige «Nacht- og Tagkämpfe». Han hadde ikke opplevd som Luther den forferdede samvittighet som under Guds vredes torden roper om lys — derfor fikk han heller aldri det helt klare lys over evangeliets hemmelighet. Den hemmelighet at «Gud rettferdiggjør *den ugudelige*», ikke på grunnlag av en *inngytt* ny rettferdighet, men på grunnlag av en *tilregnet* sådan, ved den ugudeliges trosblikk til Kristi historiske frelsesverk slik det bevitnes i Skriften. — Først da Luther så *denne* hemmelighet, åpnet Guds faderhjerte seg for ham — først da kom han til virkelig forløsende erkjennelse og forståelse av Guds kjærlige vesen.

I Luthers kamp for å vinne en nådig Gud tilspisset videre spørsmålene omkring boten, utvelgelsen og viljefriheten seg. Hva Staupitz har forkynt og lært om disse ting, kommer også fram i hans skrifter.

2. Spørsmålet om boten og dens vesen har vært det alt gjennomgående emne for Luthers sjelesørgeriske samtaler med Staupitz. Kirken skulle jo ha en usvikelig hjelp mot synden i sin lære om boten. Men Luther fant ingen hjelp, han ble på ny og på ny kastet under Guds tilintetgjørende vrede med sine synder, tross alle sine botsøvelser og sin utholdende botskamp. Luther var opplært i occamismens botslære, som gikk ut på at mennesket kunne prestere en fullkommen anger, contritio. I denne anger, som var båret av kjærlighet til Gud, utsloktes så alle synder i skriftemålet og gudsforholdet var i orden. Men Luther så at han ikke maktet å skrifte sine synder med fullkommen contritio. Dertil hadde Gud avslørt for mye av hans hjertes gudløshet, og den sak at syndene stadig vendte tilbake, var jo ogsk ifølge kirkens lære om skriftemålets virkning, også en stadig dom for ham. — I denne nød kom Staupitz Luther til noen hjelp. Vi vet at han i sin sjelesorg advarte mot en *forsert* botskamp. Gud selv må virke i oss den rette bot. Også den er en *gave*. Den tar til med en *gudvirket* kjærlighet til rettferdigheten og hat til synden. Her kommer Staupitz' mer evangeliske syn igjen fram. Som man ikke ved gudfryktige øvelser kan befordre noen større grad av kjærlighet til Gud i sitt hjerte, kan man heller ikke ved en forsert botskamp opparbeide seg contritio. — Bare forsakelse av alle egne muligheter og tillit til Guds nådevirkninger fører fram. — Og mens Luther slik skulle bie på Gud,

ga Staupitz ham praktiske sjelesørgeriske råd. Han skulle gå turer og søke noen atspredelse. Særlig ivret han for at Luther skulle få nye praktiske oppgaver å ta fatt på. — Men som vi forstår — alt dette måtte bare bli en *foreløpig* hjelp. Spørsmålet var altfor eksistensielt til at Luther fant ro i dette syn. — Da selv Luthers bien på Guds nådevirkning ikke førte ham lenger, tilspisset spørsmålet om utvelgelsen seg. Uteble Guds bistand av den grunn at han rett og slett ikke var utvalt?

Hva Staupitz nærmere har lært om angeren og boten, kommer ganske klart fram i de adventsprekener han har holdt i Nürnberg 1516 som vi har bevart etter en tilhørers referater. En av disse taler bærer denne overskrift: «Von einer wahren rechten Reue».

Det finnes ifølge Staupitz tre slags anger. «Die erste Reue» består i at mennesket angrer sine synder fordi de gjør ham skade, skaffer ham en urolig samvittighet, tjener til vanære, berøver ham den evige belønning og gjør ham delaktig i evig fordømmelse. Denne anger er aldeles unyttig og uten enhver frukt. En slik anger utgår ikke fra Gud og vender seg ikke til Guds ære og kjærlighet. Det er en «Galgenreue». — «Die zweite Reue» består i at synderen angrer fordi han har krenket Gud sin skaper og vakt hans vrede ved å overtre hans bud. Denne anger hviler på en virkelig grunn og blir umiddelbart plantet inn i Guds kjærlighet. Dog er den utilstrekkelig til avtvettelse av synden, og til å vinne Guds barmhjertighet. «Denn so gross kan des Menschen Reue nicht sein, dass sie eine einzige Totsünde ablösche.»[11] — Denne anger må av Gud antennes og levendegjøres så den går over til å bli den anger, smerte og nød som Kristus for vår skyld hadde i Getsemane. «Dieser Schmerz ist seinem ihm bevorstehenden Leiden vorangegangen, wie die Bewegung des Herzens der mündlichen Beichte vorangehen soll.»[12] Når vi grunder vår anger i en slik smerte og bevegelse, så er den tilstrekkelig til å avtvette synden. Da angrer vi fordi vi har krenket og såret den guddommelige *kjærlighet,* vårt høyeste og beste gode, vår sjels saliggjører og brud. Da angrer vi ikke «weil wir die ewige Belohnung des Himmels verwirkt oder wegen der Höllenstrafe oder Verlust der Ehre und wegen der Schande, die die Sünde bringt».[13] — Denne «Dritte Reue» vil Gud i sin nåde skape i de utvalte, som med ydmyk forventning og bønn håper på hans bistand. På en slik fullkommen anger følger så de sanne frukter som består i *en rolig samvittighet,* «denn diese wahrhafte, geordnete, in das Leiden Christi gegründete Reue, macht den Menschen in seinem Gemüte so regsam, dass er gar nicht mehr an der Vergebung seiner Sünden zweifelt».[14] Et slikt menneske unnflyr etter Staupitz ikke

bare helvetesstraffene, men også *skjærsilden*, selv om han ved et tilfelle skulle dø endog uten å ha fått sakramentet.

Det er videre ikke rett som noen sier til de enfoldige, at når et menneske flittig skrifter sine synder «und sich dann der päpstlichen Indulgenz durch seine zeitliche Handreichung teilhaftig macht, so erlange er damit Vergebung der Sünden. Den der Klang des Guldens, der in die Geldkiste fällt, wird den Sünder seiner Sünden nicht entledigen. Sondern dem allen muss vornehmlich und zuvörderst ein recht reuiges Herz vorangehen».[15] (NB! Et år før Luthers theser!) Det er også utenfor enhver tvil at enhver gjennom en rett anger kan få full tilgivelse for sine synder endog uten *avlat*, mens det er uten grunnlag i Skriften når folk tror at de ved den aller høyeste pavelige benådning kan få tilgivelse uten sann anger.

Vi ser at Staupitz beveger seg mest i vanlige skolastiske tankebaner omkring angeren, i det alt vesentlige i Thomas' lære om denne. Die dritte Reue, som svarer til contritio, er også etter Thomas uoppnåelig ved menneskelig makt, men en frukt av Guds nådes virkning i botssakramentet. Sakramentsnåden må han da tenke seg virksom allerede før selve absolusjonen. Den fullkomne anger som er nødvendig for å få absolusjonen, ser han som et produkt av botssakramentet i sin helhet. Derfor kan det også etter Thomas sies som hos Staupitz at selve tilgivelsen er en realitet i og med contritio, før absolusjonen har funnet sted. — Men Staupitz har ikke en så massiv sakramental tankegang som Thomas når det gjelder mottagelsen av Guds nådevirkninger, det er hans Kristus-mystikk som her preger hans syn. Det sakramentale spiller overhode mindre rolle i hans skrifter. —

Vi har nevnt at Staupitz hjalp Luther bare foreløpig i hans botskamp ved sin hevdelse av at contritio ikke var noen menneskelig prestasjon. Det førte ham bare videre inn i dypere nød over spørsmålet om Guds evige utvelgelse.

Virkelig hjelp fant jo ikke Luther før han maktet ved Guds lys å bryte med den katolske kirkes frelsesoppfatning overhode, og dermed også med dens oppfatning av boten. Han forstod at vi ikke kunne og skulle grunne vår visshet om tilgivelsen i angerens kvalitet, men i Guds nådetilsagn i ordet. Derfor ble det vesentlige moment i boten ikke lenger angeren, men *troen*. Staupitz har også noen tilløp til en mer evangelisk oppfatning av angeren, hvor tyngdepunktet ikke ligger i angerens kvalitet, men i Guds forbarmende nåde for *Kristi* skyld. Således heter det fint i en tale i nürnbergerkretsen: Mange mennesker bruker en voldsom flid på

å skrifte sine synder ordentlig og uhyre samvittighetsfullt. De lager seg sedler og fortegnelser hvor de teller opp sine synder. «Das ist aber ein ungeschickt Ding,» for mennesket kommer derved aldri til et virkelig fast håp, «dass er durch sein eigenes Werk des Beichtens der Sache Genüge getan habe. *Der Mensch soll auch auf Beichten gar kein Vertrauen setzen,* sondern allein auf die Vollkommenheit der Gnade und Barmherzigkeit Gottes, dadurch der Sünder allein gerechfertigt werden kann.»[16]

Det er interessant å se hvordan også Staupits har kjent spenningen i spørsmålet om forholdet mellom angerens og troens betydning innenfor boten, et spørsmål som siden kom til å bety så mye i den lutherske kirkes forkynnelse. — Som vi har sett, maktet ikke Staupitz tross sine evangeliske tendenser også i synet på boten, å finne fram til et frigjørende evangelisk syn. Hele hans frelsesoppfatning og nådesbegrep hindret ham i det.

3. Luthers botskamp toppet seg i utvelgelsesanfektelsen. Staupitz' sjelesørgeriske råd til Luther er jo alminnelig kjent. Luther forteller flere steder om sin grenseløse takknemlighet mot Staupitz for hans hjelp i dette pinefulle spørsmål. I en bordtale fra 1542 sier han bl. a.: «Staupitz hat mich einmal von dieser Qual befreit, sonst wäre ich längst in die Hölle verbrannt.» Staupitz har ifølge Genesisforelesningen (i kommentar til 26, 9) sagt ham følgende: «Warum quälst du dich mit solchen Spekulationen? Schaue auf die Wunden Christi und auf das für uns vergossene Blut. Daraus leuchtet die Prädestination hervor.» Dette enkle bibelske svar skulle siden bety noe avgjørende for Luthers syn, og det går jo igjen i Konkordieformelen. — Men hva Staupitz senere har lært om utvelgelsen, er ganske overraskende å lese. I 1517 skrev han sin bok: «Büchlein über die zeitliche Vollziehung der ewigen Vorsehung». Denne boken er den viktigste kilde til forståelse av Staupitz' frelseslære overhodet. Angående predestinasjonen refererer vi i det følgende.

«Wenn der Glaube an Christus eine Gabe Gottes ist und nicht aus unseren Werken entsteht, so darf niemand frohlocken als wäre er aus eigenem Verdienst in die Zahl der Heiligen eingeschrieben, und meinen, er könne von Natur etwas zu sich ziehen, was allein der Gnade zugehört und eigen ist.»[17] Dette sitat gir et sammenfattende uttrykk for Staupitz' hovedtanke.

Forat hele skapelsen ikke skulle bli til intet ved det forutsette fall, så har Gud i sin allmakt på forhånd sikret menneskets vesen, som består i «*Recht*sein» (dets religiøs-etiske livsbestemmelse)

gjennom nådesbeslutningen om Kristi inkarnasjon. «Dass niemand ohne Gnade Christi Gutes wirken kann, ist also vor Aufrichtung der Welt beschlossen. Um das Lob des Allmächtigen seiner Barmherzigkeit und Gerechtigkeit sicherzustellen, wurde die Auserwählung etlicher beschlossen, die das Bildniss des Sohnes Gottes tragen sollen.»[18] Disse er bestemt til å komme til tro, de som ikke tror, er allerede dømt (Rom 8, 29; Joh 3, 18). Dette Guds valg er uavhengig av hans forutviten om noen som helst fortjeneste eller god bruk av den naturlige fornuft, det hviler alene i Guds suverene gode og frie vilje. «Wem diese erste zuvorkommende Gnade, die allein von dem gütigsten, freiesten Willen Gottes ausgeht, verliehen ist, dem folgen die anderen (Gnadenwirkungen) *zwingend nach,* Christus ist solchen die Seligkeit schuldig, er «muss in seinem Haus einkehren» (Luk. 19). Aus der gleichen Notwendigkeit heraus ist Christus für die Sünder gemartert, gekreuzigt und gestorben.»[19] Kristus er altså skyldig å frelse de utvalte, og hele forløsningen sikter på å sikre menneskets vesen, i siste instans på å sikre Guds *ære.*

Hvordan fullbyrdes så i tiden dette i evigheten fattede råd? Det fullbyrdes gjennom rettferdiggjørelsen og herliggjørelsen (Gerechtmachung und Glorificierung). — Rettferdiggjørelsen tilegnes gjennom kallelsen, men ikke gjennom enhver kallelse. Staupitz forutsetter at mange av de som «durch Gesetz, durch die Propheten, durch Gaben, Vervolgung, durch die Apostel und Prediger» er kalt, slett ikke derfor er *utvalt.* Men «die Gott frei vorgesehen hat, die sind aus notwendiger Folge zum Glauben verordnet, nicht durch Propheten, Moses oder Apostel, sondern durch Gott selbst, *der ins Herz redet.* Johs. 6, 44.»[20] Kallelsen er en like suveren nådeshandling av Gud som utvelgelsen. Den er helt uavhengig av boten. Synderen rettferdiggjøres så i dette virksomme kall. Rettferdiggjørelsen skjer helt og holdent av nåde. «Unsere Werke können nichts dazu tun. Denn die verlassene Natur hat weder Erkenntniss noch Wollen, noch kann sie etwas Gutes tun, Gott selbst ist ihr schrecklich. Der Sünder wird aber gerechtferdigt durch die Wiedergeburt aus Wasser und Geist. Er wird wiedergeboren «zum Himmel», alzu zu Christus, nicht zu eigener Gerechtigkeit.»[21]

Rettferdiggjørelsen bestemmer Staupitz som Augustin ikke som en rettferdigerklæring, men som en virkelig Gerechtmachung. Den er egentlig en handling Gud gjør med oss for å føre oss inn i det rette kjærlighets- og lydighetsforhold til seg igjen, så vi kan elske Gud over alle ting og gi ham den ære og pris ved hele vår eksistens som Guds skapelse av slekten fra først av siktet på. Rettferdig-

gjørelsen skjer ved en ny fødsel, hvor øynene åpnes til en sann gudserkjennelse gjennom troen, hvor hjertet oppflammes til kjærlighet til Gud. Rettferdiggjørelsens nåde er en nåde, «welche angenehm macht, *nicht die Menschen Gott, wie viele auslegen, denn das ruht in der Erwählung,* sondern die allein bewirkt, dass Gott dem Menschen wohlgefällig und angenehm wird durch die Liebe».[22]

Den sak at synderen er velbehagelig for Gud, hviler altså etter Staupitz i utvelgelsen. Dette betyr ikke at han ikke kjenner nødvendigheten av en objektiv forsoning, som om Gud ikke er berørt av synden. Utvelgelsen er muliggjort ved Kristi inkarnasjon og hans verk. Den middelalderlige «Genugtuungslehre» kommer klart fram. Guds antagelse av synderen som allerede er gitt i og med utvelgelsen, skjer bare for så vidt som utvelgelsen har sin forutsetning i Kristi offerdød.

Kristi lidelse er «genügend» for alle, *likevel er hans blod ikke utgytt for alle, men for mange.* Blodet er årsaken til syndenes forlatelse, både for de synder som blir begått og de som ville blitt begått, dersom ikke korsets kraft hadde kommet inn i et menneskes liv. (!)

Den tredje nåde som blir de utvalte til del, er «die Glorieficierung», når den gode Gud tildeler enhver evig lønn for sine gjerninger. I spørsmålet om gjerningene og deres meritum følger han så Augustin, selv om han bruker de skolastiske termini.

Når Gud lønner våre gjerninger, så kroner han bare sitt eget verk. «Alle Werke gehen von Christus aus und haben ihr Ziel in Christum und werden deshalb im besonderen Sinne Werke Christi genannt.»[23]

Men virket som de er i en *endelig* person, så kan de ikke ha krav på en *uendelig* belønning. Når Gud likevel har besluttet å gjøre det, hviler det på nåde alene, ikke på skyldighet. — Først ved at mennesket erkjenner at både rettferdiggjørelsen skjer av nåde og ikke av naturen, og at antagelsen av nådens virkninger også er nåde, blir hele en kristens liv båret av nåden og «in ihm auslöscht was man der vernünftigen Creatur zumisst, nämlich der Herrschaft oder Eigentum der Werke, von anfang bis zu Ende».[24]

Dette er i korte trekk grunntanken om predestinasjonen. Det hele er nærmest en eklektisk forbindelse av augustinske og middelalderlige skolastiske tanker. Vi merker her Staupitz' kamp med de medbrakte katolske anskuelser. Han vil i den vanmakt han selv har sett dypere inn i enn sine samtidige, grunne frelsen alene på Guds nåde i Kristus, og vil ikke vite noe av andre fortjenester enn de som nåden virker, men tross alt forblir han katolikk. Det har

jo sin grunn i at han ikke kjenner og forstår det bibelske rettferdiggjørelsesbegrep og nådesbegrep (favor Dei). Han er låst inne i den katolske frelsesoppfatning overhode. Men det er gripende å se hans *teologis evangeliske intensjon*. Hans budskap er evangeliets, — det nemlig at *Gud av bare nåde uten våre fortjenester gjør syndere salige for Kristi skyld*. — Dette har han grepet, men han har ikke maktet bryte med sin kirkes teologiske tankebaner. Han har gjort det vanskelige av alt vanskelig, nemlig å forsøke tenke og forkynne evangelisk med den katolske teologis grunnanskuelser. Han driver det til spissen for å hevde Guds nådes suverenitet og menneskets fullstendige uformuenhet.

Når det gjelder selve utvelgelseslæren er Staupitz dypt preget av en paulinsk-augustinsk oppfatning, fordypet i sin praktiske utlegging for den enkelte av hans mystisk pregede fromhet. — Dette siste kommer tydeligere fram i behandlingen av de alvorlige problemer som uvegerlig melder seg innfor en så bastant utvelgelseslære.

Spørsmålet om den rettferdiggjortes bevarelse i nåden løser han enkelt uten innførelse av noen donum perseverantiae. Kristus er den sanne, uforanderlige *venn*, som *alltid* elsker. Gud kan ikke angre sin utvelgelse. Våre synder kan ikke forandre og omstøte hans vennskap. Da alt avhenger av Guds forhold til oss og han virker alt i oss, kan ikke vi endre noe ved vårt liv. Selv synden, våre fall, må befordre vår salighet. Gud straffer de utvalte bare med *timelig* straff, og den timelige straff er ofte hard forat de med tålmod og ydmyk lydighet skal vokse i hellighet.

Men hvordan kommer den enkelte til visshet om sin utvelgelse? I svaret på dette kommer Staupitz' Kristus-mystikk tydelig fram. Kirken med dens sakramenter og organer trer tilbake for mystiske betraktninger over sjelens ekteskap med Kristus. Her går han altså en noe annen vei enn Augustin. En klar forestilling om hans syn på kirken og nådemidlene er det vanskelig å lese ut av hans skrifter, men som Kolde sier: «dagegen kann man nachweisen, dass nach seiner Ansicht mit den Sacramenten, zwar allerdings reale Gnadenwirkungen verknüpft sind, aber nur für die Erwählten, wodurch sie ihnen bei etwaigen Zweifel über ihre Erwählung zum Troste dienen können.»*)

Skjønt det vanlige kristenmenneske bare sjelden gjennom en eksepsjonell opplevelse (skildret i mystiske bilder) kan nå til *visshet* om det er verdig til Guds vrede eller kjærlighet, så kan det dog ved ufeilbare, dertil innrettede tegn og nådevirkningene skaffe seg

*) Kolde: Die Augustinerorden und Johannes von Staupitz, s. 293.

et fast *håp*. Beskrivelsene av nådevirkningene skjer ved en allegorisk tolkning av Mark 16, 17—18.

Ser en på denne faste predestinasjonslære som Staupitz hevder i 1517, så må en jo undre seg over at han overhodet kunne hjelpe Luther som han gjorde. Her må vi bare merke oss at fra Staupitz' og Luthers sjelesørgeriske samtaler om utvelgelsen tok til, kanskje allerede i Erfurt-klosteret, har Staupitz gjennomgått en utvikling på dette punkt. I begynnelsen kjente Staupitz nemlig like lite til Augustin som Luther, og det er først i årene før 1517 at Staupitz i sin teologiske utvikling ender i en streng augustinisme på dette punkt, tross sine erfaringer om denne læres evne til å foranlede dype anfektelser. Nettopp fordi Staupitz i sin utvikling ikke maktet å gå Luthers vei, og ikke vant inn i en frelseslære som setter troen på syndsforlatelsen i sentrum, ble han tvunget inn i denne gate, nidkjær som han var for Guds nådes suverenitet. Luther selv forkastet jo ikke utvelgelsestanken, men den ble på grunn av hans nye frelsessyn *anskuet gjennom rettferdiggjørelsen og Kristi verk*. Staupitz frelsessyn derimot tvinger ham på grunn av hans falske forståelse av rettferdiggjørelsens *innhold* til å legge vekten på *utvelgelsen* og se alt ut fra den. Bare slik mente han å sikre nåden alene.

Selv om Staupitz også her i sin bok holder fast ved at utvelgelsen bare er mulig ved Kristi inkarnasjon og offerdød, så makter han dog ikke lenger å fastholde den virkelige trøst det er å se utvelgelsen gjennom Kristi sår. Konsekvensen av hans syn er jo at Kristi blod bare er utgytt for de utvalte. Dermed er den anfektede uten trøst ved en henvisning til Kristi verk. Men for Luther ble Staupitz' sjelesørgeriske råd til varig trøst. Hans utvelgelseslære kom aldri til å stå i sentrum, men Kristi verk, som uttrykk for Guds alminnelige frelsesvilje (gratia universalis). — For så vidt hans syn på predestinasjonen fikk tvinge fram spørsmålet om *subjektive* kjennetegn på at man hørte til de utvalte, søkte Luther ikke trøst i *etiske* nådevirkninger, men alene i den eksklusivt *religiøse* nådevirkning som *troen* er. Troen, den eksistensielle erkjennelse av «ordet om korset», evangeliets hemmelighet, var nemlig for Luther ikke alles sak.

4. Spør vi så videre hva Staupitz har ment om *viljefriheten*, har vi en ganske god kilde i en adventspreken fra Nürnberg fra 1516. Den bærer titelen: «Von der Willensfreiheit».[25]

Mennesket må ikke sette sin tillit til sitt eget forsett, at det av sin egen frie vilje skal kunne unnfly alt det som vil dra ham til

ubotferdighet, unngå alle årsaker og fristelsen til synd og aldri mer gi etter for syndens vellyst. Det er nettopp bevis på et galt forsett. Dermed setter mennesket tillit til sin egen frie vilje, kraft og virksomhet og ikke til Guds vilje og virksomhet. Det kan ikke Gud utstå! — for Han alene er det som tilgir synd og bringer mennesket til et godt forsett.

Mennesket må derimot fortvile på sin egen vilje og sine egne forsett, det må tilstå at det hverken *kan* eller *vil* yte motstand mot den ringeste vellyst, anfektelse eller fristelse. Han må med sin vilje helt underkaste seg Gud den allmektige, som materialet under verksmesteren, og be Gud alene virke i ham å ville og virke til sitt velbehag. Bare i en slik fullstendig mistillit til oss selv, oppstår det i oss en fast *tro* på at Kristus også for vår skyld er blitt menneske, et fast *håp* om at Gud ikke vil forlate oss, men meddele oss sin nådige *kjærlighet,* gi en god og ny vilje som blir i alt som behager Gud til vår død.

Men Staupitz polemiserer mot det syn at mennesket derfor skal være uvirksomt. Mennesket er tvert imot skapt med en *fri vilje,* og Gud vil vi skal stille den under Hans herrevelde, slik at Hans kraft og medvirkning kan gjøre den levende og dens virksomhet «fortjenstlig». All vår virksomhet som ikke skjer i Gud, er fullstendig unyttig. (Sml. Luther: Alt som ikke skjer i troen, er *synd.*)

Staupitz vil altså holde på viljefriheten uten å lære pelagiansk, hvilket jo er meget besværlig. Derfor har Staupitz når det kommer til stykket ingen virkelig plass for den frie vilje. Gud har i siste instans vår vilje i sin hånd. Han må gjennom rettferdiggjørelsen, hvormed han inngyter kjærlighet til seg, overvelde, erobre og fange vår vilje til å underkaste seg Hans herrevelde. Uten den rettferdiggjørende nåde har mennesket hverken vilje eller evne til å gi seg Gud i vold. «Gott ist uns schrecklich.»

I saken tenker han som Luther, men Luther vek jo ikke tilbake for å hevde en trellbunden vilje ut fra sin langt dypere erfaring av viljens onde retning og dypere syn på N. T.s lære om syndens vesen.

5. Vi vil så til slutt få gå noe nærmere inn på hans syn på de gode gjerningers betydning. — Hans prinsipielle syn har vi allerede flere ganger nevnt. Kraften til gudvelbehagelige gjerninger flyter alene av Guds nåde. — Vi kan derfor ikke rose oss av dem eller gjøre krav på fortjeneste, ja, selv som Kristi egne gjerninger har de ingen krav på en *uendelig* fortjeneste, da de er virket i vår *endelige* natur. Når de krones med herliggjørelsen, så skjer det ved en *nådig*

anerkjennelse fra Guds side. At Gud vil akseptere de av Kristus virkede gjerninger i oss, beror til sist på at Gud en gang for alltid har akseptert Kristi historiske frelsesgjerninger da han brakte sitt offer for synden. Men selv godtagelsen av Kristi offer for synden har skjedd ikke på grunnlag av rettferdighet, men av nåde. Denne tanken har han fra nominalismen og Duns.

I sin bok «Von der Nachfolge des Sterbens Christi» (1515) advarer Staupitz mot å stole på sine gjerninger i døden. Det er en av de mest skadelige og farlige anfektelser som djevelen innskyter hos de hellige i dødens stund. «Der Teufel verbirgt die Sünde, stellt Guttaten ans licht in Fasten, Wachen und Beten: sprich fröhlich mit Paulus (2 Tim. 4): ich habe einen guten Kampf gestritten, meinen Lauf habe ich vollbracht, und habe Glauben gehalten bis ans Ende; fortan ist mir vorbehalten die Krone der Gerechtigkeit, die mir um meiner Werke willen der gerechte Richter geben wird.»[26] Denne anfektelse er etter Staupitz uhøre hyppig og meget fordervelig!

Under omtalen av hvilke begjær som bør fylle en kristen i dødsøyeblikket heter det: «Begierde nach dem Verdienst des heiligen Leidens und Sterbens Christi. O Jesu, mir bist du geboren, mir bist du gestorben, gib mir dein Leben, dein Leiden, deinen Tod. Mach mich zu deinen Gliede, nicht aus meinen Verdiensten, deren ich keine habe, sondern aus deinen Gnaden, von denen ich bin, was ich bin, in disem Durst wird aus den Menschenkind das Kind Gottes.»[27]

Han taler videre om de sikre tegn som viser at et menneske er skikket til å dø rett. Her heter det mest rent luthersk (allerede i 1515!): «Viele Leute begehren von Gott langes Leben, damit sie sich besser zum Sterben schicken mögen. Sie leben nach jüdischer Art, bauen auf *ihre* Werke, auf *ihre* Fasten, Beten, Almosen, Gaben und dergleichen und meinen, ihr Langleben sei erforderlich zum ewigen Leben. Es wäre besser der Mensch stürbe, ehe er wüsste was guter Menschen Werke wären, als dass er in seine guten Werke Vertrauen setzt und auf seine Gerechtigkeit etwas baut. Es wird vielmals im Heiligen Evangelio verkündet, offenbarlich ausgerufen, von Christus selber, dass Gott allein Sünder, keinen Gerechten wolle selig machen. Wie möchtest du Gott höher schänden, denn dass du ihn nicht für so weise hieltest, als dich selbst, dass du seiner Erbarmung nicht mehr zuschreibst, als deiner Bezahlung, seinen Gnaden nicht mehr denn deinen Verdiensten.»[28]

Slike avsnitt kan det siteres mange av fra hans forskjellige bøker. Leser en dem isolert skulle en tro at de måtte springe ut

av et helt evangelisk grunnsyn. Som vi har sett gjør de nok ikke det. I den sist omtalte bok, «Von der Nachfolge des willigen Sterbens Christi» — hvor de siste sitat er hentet fra —, ser en kanskje klarest Staupitz' *moralistiske* frelsesoppfatning. Denne boken hører riktignok til hans tidligere produksjon, hvor Staupitz drar på åpenbart mye gods fra hele den middelalderlige teologi. Johan von Paltz har vært en vesentlig kilde for ham i denne boken. De evangeliske tendenser skyldes hans begynnende studium av Paulus og Augustin. Noen enhetlig og klar teologi forstår vi at Staupitz ikke kunne nå fram til. Den som søker moralistiske, middelalderlige og typisk katolske tankebaner, vil ikke ha vansker med å finne dem. Vi har her ikke interessert oss særlig ved den side av skriftene hans. — Boken «Von der Nachfolge des willigen Sterbens Christi», hans avhandling over Job 1—3, hans salzburgerprekener byr på mye stoff til belysning av hans fromhetsideal og hans praktiske utformning av sin Jesus-mystikk. — Mye av dette stoff er jo preget av den middelalderske katolisismes fromhetsidealer og virker fremmed, men det bør nevnes at det hos Staupitz virkelig også er klare ansatser til en evangelisk *etikk,* med positiv innsats i de naturlige ordninger og åpenhet for de naturlige goder. Særlig er hans syn på ekteskapet positivt. Staupitz fornektet ikke sin adelige herkomst og sine ridderidealer, selv om han hele sitt liv var klosterets venn.

Vil vi gi en sammenfattende bedømmelse av Staupitz' teologi, må vi vel si: Staupitz overvant aldri den katolske moralistiske frelsesoppfatning, rettferdiggjørelsen er for ham en prosess under hvilken mennesket forvandles gjennom nådens inngytelse. I kraft av nåden restitueres det tapte gudsbilde, kjærlighet, håp og tro til Gud fyller hjertet og herav flyter de gode gjerninger og et liv i lydighet som er betingelsen for herliggjørelsen. Noen full frelsesvisshet kan selv Staupitz ikke lære, selv om hele hans tillitsfulle fromhet taler aldri så gripende ord om Guds trofasthet mot de utvalte. Selv hans hensynsløse hevdelse av Guds nådes suverenitet, hans kamp mot enhver form for pelagianisme, hans aksepsjonstanke i forbindelse med de gode gjerningers fortjenstlighet, alt dette betydde dog ikke og kunne ikke bety noe gjennombrudd til en evangelisk frelsesoppfatning. Bare et nytt bibelsk nådesbegrep og dermed et nytt evangelisk syn på rettferdigjørelses- og trosbegrepet ville maktet det. — Til å oppdage og utforme dette, dertil var ikke Staupitz utvalt av Gud, — men den mann som han ble Guds redskap til å føre fram for offentligheten — Martin Luther.

Staupitz' teologiske utvikling stagnerte på mange måter etter at reformasjonen brøt fram. Fra å være en av dem som i begynnelsen, i den første tid etter thesene, stod ved Luthers side, i begivenhetenes brennpunkt, ble han ved taktisk katolsk kirkepolitikk skilt fra Luther og bundet ved kirkelige verv og nye oppgaver. Til Luthers store skuffelse maktet han ikke bryte med paven, men holdt fast ved hans primat og krav på å være høyeste dommer i trosspørsmål. — Men om Staupitz til sin død i 1524 forble tro katolikk, forble han tillike tro mot det lys han hadde fått i evangeliet, og til det siste, tross alt, en mann som i sitt hjerte gledet seg over Luthers kamp, — selv om han ønsket han hadde vært noe mer «leisetretend».

NOTER

Alfr. Jeremias: «Johs. v. Staupitz, Luthers Vater und Schüler».
1 s. 222. 2 s. 223. 3 s. 225. 4 s. 225. 5 s. 227. 6 s. 228. 7 s. 229. 8 s. 231. 9 s. 232. 10 s. 232. 11 s. 162. 12 s. 163. 13 s. 163. 14 s. 164. 15 s. 165. 16 s. 176. 17 s. 187. 18 s. 188. 19 s. 188. 20 s. 188. 21 s. 189. 22 s. 191. 23 s. 192. 24 s. 194. 25 s. 166. 26 s. 145. 27 s. 157. 28 s. 158.

LITTERATUR

Briefwechsel Luthers, hg. v. *E. L. Enders,* Bd. I—XIX, 1884—1932.

Alfred Jeremias: «Johannes von Staupitz, Luthers Vater und Schüler.» Sein Leben, sein Verhältnis zu Luther und eine Auswahl seiner Schriften. Eberhard Arnold Verlag, Sannerz und Leipzig 1926.

J. H. F. Knaake: Staupitzens sämmtlicher Werke I. Potsdam 1867.

Th. Kolde: Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz. Gotha 1879.

JESU LIDELSESDÅP

Av Olaf Moe.

På to steder taler Jesus om sin forestående lidelse under bildet av en *dåp* som han må underkaste seg. Første gang dette billedord møter oss er Luk 12, 50. I det foregående vers har Herren pekt på målet med sin sendelse: å kaste ild på jorden, og dermed sikter han vel til pinsens under. Men så stiger tanken på den nødvendige forutsetning fram for ham: «En dåp har jeg å døpes med», og han legger ikke skjul på at den engster ham: «Hvor jeg gruer til den er fullbrakt.» Annen gang vi støter på det samme bilde, er i Jesu svar på de to Zebedeus' sønners bønn om å få æresplassene i hans rike Mk 10, 39. Her står ordet om Kristi lidelsesdåp som en parallell til bildet av den kalk han skal drikke. På det tilsvarende sted hos Matteus finner vi bare det sistnevnte, idet dåpsbildet mangler i de eldste håndskrifter og rimeligvis er kommet inn i de yngre håndskrifter fra Markus. Men vi må i hvert fall regne med at Jesus selv har brukt dette billedlige uttrykk om sin lidelse også i sitt svar på Jakobs og Johannes' bønn.

Hvor meget ligger det nå i dette bildet, hva er sammenligningspunktet? De fleste av de fortolkere jeg har hatt leilighet til å rådspørre, nøyer seg med en henvisning til de ikke så få steder i G. T. hvor lidelser og trengsler lignes med vann som strømmer over en, så som Salme 18, 5; 42, 8; 69, 2 f.; 88, 8; 124, 4 f. Men ingen av disse steder gir tilstrekkelig holdepunkt for betegnelsen av lidelsen som en *dåp*; vi må meget mer gi Th. Zahn rett når han i sin kommentar til Lk 12, 50 bemerker at det faststående begrep βαπτίζεσθαι og særlig βάπτισμα gjør det klart at Jesus ikke bare sammenligner sin forestående lidelse med overstrømmende vannmasser, men benevner den *etter den dåp* han hadde mottatt *ved Johannes* (Ev. des Lucas p. 515). Men der spørres videre i hvilken henseende Johannes-dåpen her kommer i betraktning. Zahn svarer: Liksom Jesus den gang underkastet seg botens og syndsforlatelsens dåp (Lk 3, 2 ff.; 21), så vegrer han seg heller ikke for den død som er bestemt for syndige mennesker (s. 515). I og for seg er dette

utvilsomt riktig nok. Men dermed er det ennå ikke forklart hvorfor en sådan dåp er forutsetning for Jesu fortsatte gjerning; i dåpsbildet må der ligge en antydning av hva lidelsen betyr for Jesu egen person, at den dyktiggjør ham til å kaste pinsens ild på jorden. Deri har den skarpsindige *von Hofmann* sett rett: Johannesdåpen var begynnelsen til hans jordiske kallsliv, men den annen dåp han skal motta, skal berede ham for hans himmelske gjerning idet lidelsesdåpen fører ham over fra livet i kjødet til livet i Ånden (til Luc. s. 344). Den siste bemerkning har dog ikke tilstrekkelig grunn i teksten, men fører inn et fremmed moment. Visstnok er forutsetningen for Jesu fortsatte gjerning, åndsutgytelsen, den at han ved himmelfarten går over i Åndens livssfære. Men hvorfor skulle hans lidelse og død i den forbindelse være betegnet som en *dåp*? Tenker vi på Johannes-dåpen, da betydde den for Jesus selv en *innvielse* til hans kallsgjerning som Messias, en salvning med den Hellige Ånd, Acta 10, 38, sml. Lk 4, 14. 18. På samme måte skal da lidelsesdåpen for Jesus personlig betegne en innvielse til hans ennå forestående Messias-gjerning: å utgyte den Hellige Ånd over disiplene. Og en slik innvielse skal den være fordi Jesus ved lydighet også i lidelse personlig vil bli *fullendt,* som Hebreerbrevet uttrykker det (2, 10; 5, 8 f.; 7, 28). Vi har åpenbart en parallell til tanken Lk 12, 50 i det eiendommelige ord Joh 17, 19: «Jeg helliger meg selv for dem, forat også de skal være helliget i sannhet.» Også her sikter Jesus til sin forestående lidelse, hvorved han innvier seg til Gud i den betydning at han ofrer seg selv, og også her peker han på den virkning denne hans selvhelligelse vil få for hans disipler, at de — ved mottagelsen av Ånden — vil bli helliget Herren i en ny forstand. En stadfestelse på denne tolkning av Jesu lidelsesdåp finner vi i et senere lukansk Jesus-ord, 13, 32: «Se, jeg driver ut demoner og utfører helbredelser i dag og i morgen, og på den tredje dag *fullendes* jeg», hverved Herren jo tydelig sikter til sin lidelse og død. Men passer denne tydning av lidelsesdåpen også på det annet sted, Mk 10, 38?

Når Jesus spør Zebedeus-sønnene om de er i stand til å drikke den kalk han skal drikke eller å døpes med den dåp han skal døpes med, er det åpenbart fordi hans egen herlighet er betinget av den lidelse han skal gjennomgå. Om den bruker han først bildet av et beger som blir rakt ham, liksom siden i Getsemane-bønnen. I henblikk på den hyppige bruk av denne metafor i G. T. om en guddommelig vredesdom, kunne det ligge nær å anta at Herren dermed vil betegne sin lidelse som en stedfortredende erfaring av Guds vrede over verdens synd. Men mot denne oppfatning taler avgjort

at det samme bilde brukes om de to disipler Jakob og Johannes' lidelse, som i hvert fall ikke var stedfortredende (sml. v. 45). Vi må derfor bli stående ved den mer alminnelige betydning av kalkbildet: en lodd, særlig en lidelsesfull sådan, her om martyrlidelsen. Når der så spørres om meningen med den dåp som både Herren og de to disipler skal døpes med, synes analogien også her å kreve en alminneliggjørelse av bildets betydning. Det er derfor forståelig at fortolkere gjerne nøyer seg med å vise til den ovennenvte gammeltestamentlige sammenligning av lidelsen med vannstrømmer. Men er dette av den omtalte grunn utilstedelig, så oppstår en lignende vanskelighet her som ved det første bilde: Kan lidelsesdåpen for disiplene ha den samme betydning av en innvielse som for Herren? Nå, en forskjell vil det også her bli å konstatere; men for så vidt lidelsen også for dem skulle være en betingelse for å få del i Kristi herlighet, kunne den virkelig kalles en innvielse, en helligelse som beredte dem til å sitte Herren særlig nær. Mk 10, 38.

Fortolkerne har gitt forskjellige svar på spørsmålet hvorfor Jesus ved siden av kalkbildet også bruker dåpsbildet når han taler om sin egen og de to disiplers lidelse, f. eks. at det første betegner lidelsen fra dens indre side, det siste særlig fra dens ytre side, eller at det ene mer karakteriserer Jesu aktive, det annet mer hans passive lydighet. Ingen av disse forklaringer slår til, derimot blir der et tydelig framskritt i tanken dersom man oppfatter det siste bilde som her er skjedd: at dåpen betyr en innvielse til den himmelske herlighet.

Nå kunne dette bilde, anvendt også på disiplene, lett misforståes som om disiplenes lidelse hadde *fortjenstlig* verd, og kanskje har Matteus utelatt det nettopp av den grunn. Men denne mistydning er dog uttrykkelig utelukket ved perikopens slutningsord. For selv om Jesus også i talen til alle disiplene understreker at de skal følge etter ham i tjeneste og dermed også være villig til å ofre livet, så framhever han til slutt at han ikke bare er det store forbilde, men også yter en tjeneste som ingen annen enn han kan: å gi sitt liv *til løsepenge for mange*. At de mange her også innbefatter disiplene selv, framgår allerede av hentydningen til Jes 53, 10 ff. og blir uimotsigelig klart ved nattverdordene, som uttrykkelig henfører Jesu selvoppofring til dem. Det er dog bare Herrens egen lidelse og død som har fortjenstlig betydning; tross all likhet mellom hans og hans disiplers offer er det alene Hans som kan åpne adgangen til himmelrikets herlighet også for dem. Men det opphever ikke sannheten av den tanke som også Paulus uttaler: «— såfremt vi lider med ham forat vi også skal bli herliggjort med ham», Rom 8, 17.

BISKOP RAGNVALD INDREBØS VITA

OPPLEST UNDER BISPEORDINASJONEN I OSLO 21. NOVEMBER 1948

Eg er fødd og døypt i Samnanger, men fyrste barneminna har eg frå Jølster og Gaular i Sunnfjord, der eg hadde heimen min i 10 år. Biletet av ein storfelt vestlandsnatur prenta seg i desse fyrste barneåra djupt i hugen, like eins inntrykket av eit bygdeliv i kvardag og helg som var merkt av gamal, tradisjonsrik bondekultur. I dette bygdesamfunnet var det framom alt kyrkja og skulen som bar det åndelege livet.

Far min var lærar og kyrkjesongar. Både han og mor var djuplyndte, ålvorlege kristne, og dei levde etter bibelordet: «Me vil gjerne fara rett åt i alle måtar.» Dei var trugne kyrkjefolk, men kjærleiken til kyrkja var sameina med aktiv interesse for all kristeleg verksemd. Far tok seg serleg av det kristelege ungdomsarbeidet og songen. Det synet eg sidan har hatt på samhøvet mellom kyrkja og det friviljuge kristelege arbeidet, og den kjærleiken til den kristelege ungdomsrørsla som har fylgt meg gjennom livet, er mykje ein arv heimanfrå.

Men far og mor hadde fyrst og fremst omsut for at deira eigne born vart oppseda i tru og gudlegdom. Dei heldt ein kristeleg husskikk og synte oss vegen til kyrkje og møtehus. Men som dei sjølve hadde vaken sans for alt som er rett og verdfullt og vent i menneskelivet, ville dei gjerne vekkja oss òg til å sjå det og akta på det. Og føredømet deira lærde oss trott og kravløyse.

Eg hadde far til lærar heile tida medan eg gjekk i folkeskulen, og eg har hug til å reisa han eit lite æreminne for arbeidet hans i skulestova. Vyrdnaden min for lærarstandet kviler fyrst og fremst på minnet om han.

Alt klårare har eg sett kor mykje eg skyldar heimen min, den rotekte kristendomen åt far og mor, alvoret som var sameina med skjønsemd og vidsyn, ihugen for alt godt, byggjande arbeid. Leia for livet mitt vart lagd heime og i skulen hjå far.

Då eg var 10 år gamal, flutte vi til Vestre Aker, og der budde eg då resten av barndomen og mesteparten av ungdomstida. Eg vart konfirmert i Vestre Aker kyrkje. Det var i den store vekkingstida i Oslo kring 1905, og det vart ei vekkings- og gjennombrotstid for meg òg.

Når kristenlivet mitt trass i all veikskap og mykje indre gjæring vart halde oppe ut gjennom ungdomsåra, takkar eg for det ikkje minst den jamne kyrkje- og nattverdgonga vi var van med frå heimen, men òg den hjelpa eg fekk i dei kristelege ungdomslaga eg var med i.

Men med den åndelege vakninga i det heile fylgde ein auka sans for humane hugmål og kulturverdiar. Tilhøvet mellom kravet om heilhjarta kristendom og dragnaden mot kulturinteressene vart tidleg eit personleg problem for meg, og det er eit spursmål som eg har arbeidt mykje med heile livet sidan.

Då det var avgjort at eg skulle studera teologi, var det naturleg for meg å velja Menighetsfakultetet. Studieåra mine fall i dei hardaste teologiske stridsåra, og striden stod nok ikkje berre mellom teologane, men òg inne i kvar vaken og ærleg studentsjel. Eg er djupt takksam mot lærarane mine for den hjelp dei gav meg i denne indre striden, der det fyrst og sist stod om det objektive sanningsgrunnlaget for trua. Men eg kom ikkje fram til noko avklåra teologisk syn i studietida, og det fylgde ei tid då tvilen reint ville ta makta. Eg fekk tilbod om eit studiestipend, men hadde ikkje frimod til å ta imot det. Hugen stod ikkje til å halda fram med det teologiske studiet heller den gongen.

Når eg kom vel ut av denne krisa og fekk trygt fotfeste att, var det ikkje fyrst og fremst teologisk lesnad og tenking som hjelpte meg, men det levande Guds ord som møtte meg med si overtydande og skapande makt i kyrkjelyden og i sjølve Bibelen. Eg fekk røyna at det eg hadde lært, var sant: Trua har ein annan grunn å stå på enn den menneskelege tanken. Ved Guds nåde har trua mi fått ha sitt feste i openberringsordet sidan.

I nokre år var eg no lærar i den høgre skulen og lærarskulen. Eg var glad i læraryrket, men kjende meg etter kvart meir og meir dregen til prestetenesta. I 1921 vart eg ordinert for å styra ledige embete i Bjørgvin bispedøme og var den sumaren i Førde i Sunnfjord. Då soknekallet i Jølster vart ledig same året, søkte og fekk eg det.

Dei 5 åra eg var i Jølster, var rike arbeids- og læreår. Eg vart avlærd med all kyrkjeleg romantikk, og fekk sjå det som den sentrale oppgåva for kyrkja å stå midt i folket med kallet til om-

vending og forkynninga av det frigjerande evangeliet. I eit tillitsfullt samarbeid med det vakte kristenfolket fekk eg oppleva noko som sidan har stade for meg som eit kyrkjeleg ideal: Midt i kyrkjelyden ein levande kristenlyd som ikkje er kløyvd i organisasjonsflokkar med høge gjerde imellom, men står saman og kjenner ansvar for dei sams oppgåvene, og samlast med glede til gudstenesta og ved nattverdbordet.

Eg ville gjerne ha vore mykje lenger i Jølster, men skulen kalla på meg att, denne gongen ungdomsskulen. Stoda var slik at eg laut sjå det som Guds veg med meg at eg skulle ta imot kallet. I tre vintrar styrde eg Sunnfjord ungdomsskule, og det var lenge nok til å gjeva meg ei sterk røynsle av kva desse skulane har å seia for landsungdomen vår, både kristeleg og kulturelt.

I desse åra reiste eg mykje ikring i Sunnfjord-bygdene og fekk ein kontakt med folket og med kristenlivet der som var sers verdfull for meg. Serleg gildt var arbeidet mellom ungdomen.

So vart eg kalla til å ta over stillinga som generalsekretær i Norges Kristelege Ungdomsforbund. Eg stod i so stor skuld til Ungdomsforbundet og var so glad i arbeidet der at eg til slutt sa meg viljug. Men arbeidstida i denne stillinga vart stutt. Før eit år var gått, nøydde ein sjukdom meg til å seia henne frå meg.

Då eg fekk arbeidshelsa att, vart eg fyrst konstituert sokneprest i Matteus kyrkjelyd i Oslo, sidan residerande kapellan i Jakob kyrkjelyd.

Ei av dei røynslene eg gjorde i dei 15 åra eg arbeidde i desse kyrkjelydane, var at det ikkje er rett å tala om ei serleg kluft mellom kyrkja og arbeidarane. Ei folkeleg kyrkje med skjøn på dei kår folket lever under, og med ei avgjord, realistisk kristeleg forkynning, skal ikkje vanta kontakt i arbeidarkyrkjelyden.

Saman med Jakob kyrkjelyd fekk eg røyna dei vanskane som kyrkjekampen i okkupasjonsåra førde med seg, og opplevinga av samkjensla og truskapen i den tida vil vera ugløymande for meg.

Dei to siste åra har eg vore sokneprest i Vestre Aker, den kyrkjelyden eg høyrde til i ungdomen.

Heile den tida eg har vore i Oslo, har eg hatt ymse ombod i det friviljuge kristelege arbeidet. Mellom anna har eg i 14 år vore formann i Norges Kristelige Ungdomsforbund. Det har vore til åndeleg kveik for meg å leva med i den kristelege ungdomsrørsla, og eg har trong til å takka både dei mange gilde medarbeidarane og ungdomsflokkane som eg har fått møtast med nær sagt over heile landet.

I fleire år var eg styrelem og sekretær i Organisasjonenes Felles-

råd, og den kjennskapen eg på den måten har fått til det veldige arbeidet dei friviljuge kristelege samskipnadene gjer i folket vårt, er eg sers glad for.

Ei serleg rik tid var det då eg fekk vera med fyrst i Kristent Samråd, sidan i kyrkjeleiinga og samstundes i leiinga av organisasjonane medan kyrkjekampen stod på. Det sterke samhaldet på Ordet og vedkjenninga sin grunn som manifesterte seg då, er ikkje berre eit kjært minne, men òg eit manande ideal for framtida.

Ymse andre oppgåver har vore lagde på meg gjennom åra. I ein heller lang bolk har eg vore ein av redaktørane for Luthersk Kirketidende. Ei tid var eg lærar i pedagogikk ved det praktisk-teologiske seminaret ved Menighetsfakultetet. I mange år var eg medlem av programutvalet i Norsk Rikskringkasting. I 30-åra stod eg føre revisjonen av Bibelen på nynorsk. Ellers har dei mange gjeremåla leivt meg lite tid til meir krevjande litterært arbeid.

Når eg ser attende på livet mitt sidan eg vart vaksen mann, lyt eg seia at so mykje gjekk annleis enn eg sjølv hadde tenkt. Eg vart førd bort i mykje som eg ikkje hadde etla meg til, og mangt som stod meg i hugen, kom eg ikkje til med. Men eg vil tru at Gud har hatt si hand med i alt, og mi von er at dei røynslene eg har vunne på livsvegen, ikkje skal vera utan verde for den gjerning kyrkja no har sett meg til.

Men det som gjev meg frimod når eg tenkjer på krava og ansvaret som ventar, er til sist ikkje noko av det eg kan fortelja om meg sjølv, men det at eg får gå i mitt kall *i Guds namn og med Guds ord.* Gud gjeve at eg må få leva og tena i tru til Han og i truskap mot ordet hans so lenge arbeidsdagen skal vara.

Ragnvald Indrebø.
